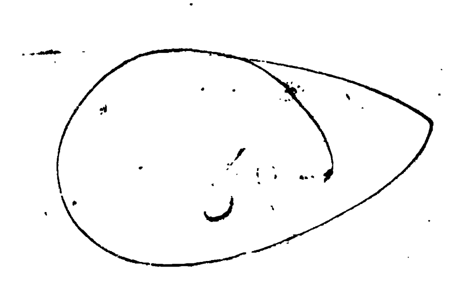
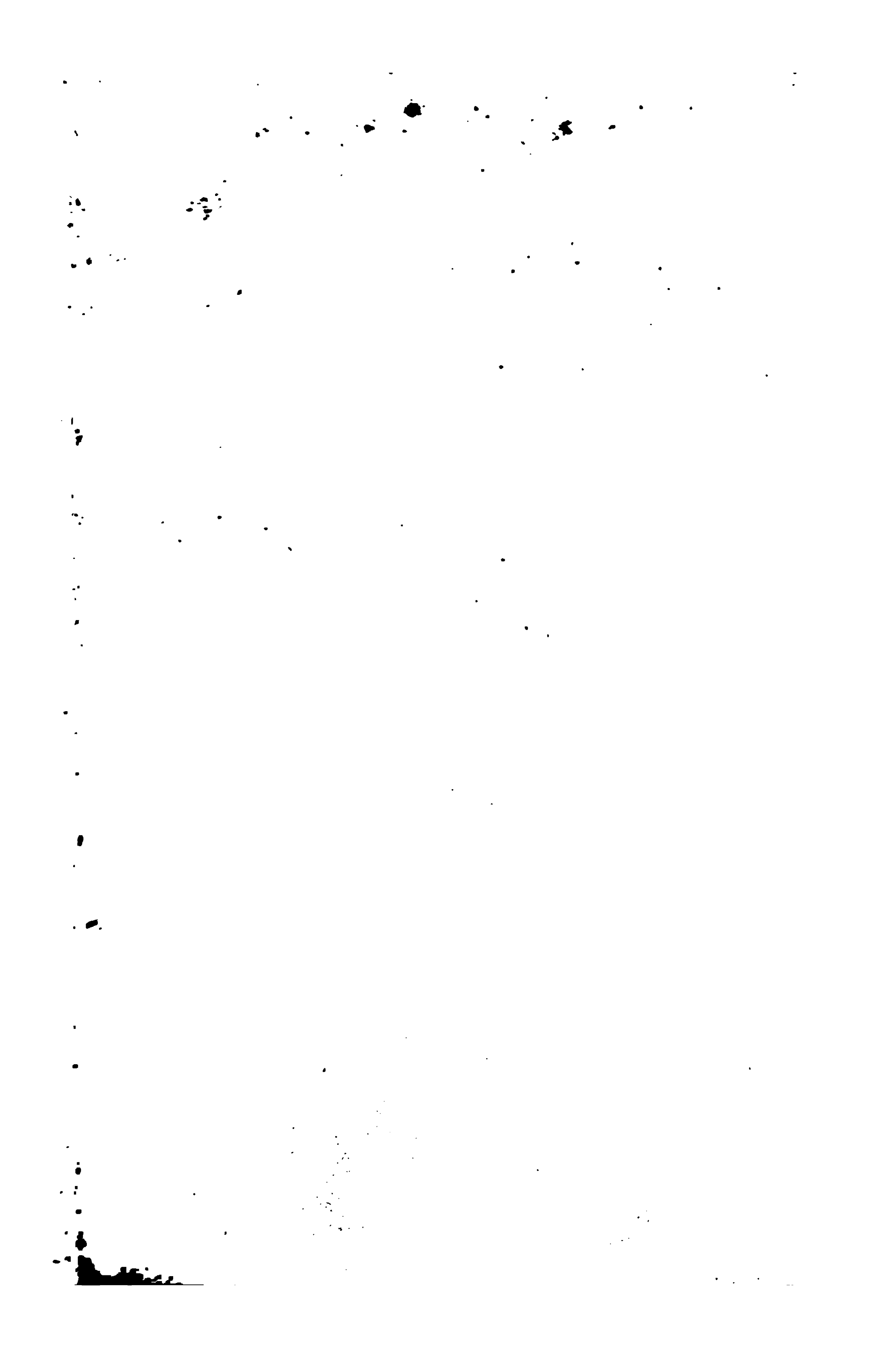








Zeitschrift
für
Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle.

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Siebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1877.

Inhalt.

Philosophische Aphorismen eines Mathematikers.

Vom Geheimen Schulrath Dr. **Schloemilch.**

Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω.

I. Ueber analytische und synthetische Urtheile.

Immer und immer wieder begegnet man Philosophen, welche gegen die Kant'sche Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile polemisiren, und entweder diesen Unterschied gar nicht anerkennen oder meinen, daß bei fortschreitender Erweiterung der menschlichen Kenntnisse alle synthetischen Urtheile nach und nach in analytische übergehen müßten. Es ist dieß um so unbegreiflicher, als heut zu Tage auf jedem Gymnasium Mathematik und Physik, also zwei Wissenschaften gelehrt werden, die durch und durch aus synthetischen Urtheilen bestehen. Die Jünger der exacten Wissenschaften sind vorsichtige Leute, sie unterscheiden genau zwischen „Definition" und „Eigenschaften" eines Objectes. Die Definition enthält schlechterdings nichts weiter als diejenigen nothwendigen und hinreichenden Merkmale, mittelst deren das Object (oder eine Klasse von Objecten) vollständig bestimmt wird. Alles was sonst noch von dem Objecte gesagt werden kann, also nicht eine ganze oder theilweise Wiederholung der Definition ist, gehört in das Capitel der Eigenschaften. Ein Dreieck z. B. ist diejenige Figur, welche entsteht wenn drei, nicht auf einer Geraden liegende Punkte durch gerade Linien mit einander verbunden werden, und nichts weiter; daß aber die hierbei entstandenen drei Winkel zusammen zwei rechte Winkel ausmachen, ist ein Novum, welches nicht zur Definition gehört, logisch auch nicht daraus folgt, sondern eine Eigenschaft des Dreiecks darstellt. Vielleicht haben es die Mathematiker ihrem strengen Festhalten an dieser klaren Unterscheidung mit zu verdanken, daß in der Mathematik niemals Begriffsverwirrungen vorgekommen sind, wie sie die Geschichte der Philosophie in Menge zeigt.

Wenn die Philosophen dem Beispiele der Mathematiker folgen wollten, so hätte der Streit um die analytischen und synthetischen Urtheile sogleich ein Ende. Unter dem „Begriff" von S (wobei natürlich der Gattungsbegriff gemeint ist) wäre dann zu verstehen der Inbegriff aller der nothwendigen und hinreichenden Merkmale, wodurch S vollständig bestimmt ist, sodaß hiernach die Begriffsbestimmung dasselbe für den Philosophen seyn würde wie die Definition für den Mathematiker. Wird nun in irgend einem Urtheile dem Subjecte S das Prädikat P beigelegt, so sind doch nur zwei Fälle möglich: entweder ist P eines der nothwendigen und hinreichenden Merkmale die schon in der Begriffsbestimmung vorkommen, oder es ist kein solches Merkmal d. h. ein Novum; im ersten Falle heißt das Urtheil ein analytisches, im zweiten ein synthetisches. Gegen die erwähnte Alternative läßt sich ebenso wenig etwas einwenden wie gegen die Unterscheidung: „ein Punkt liegt entweder innerhalb eines gegebenen Kreises oder nicht"; die Frage könnte daher nur seyn, ob sich etwa Begriffe dahin erweitern ließen, daß schließlich die synthetischen Urtheile in analytische übergingen. Betrachten wir diesen mehrfach aufgetauchten Gedanken etwas näher.

Die Erweiterung eines Begriffes wäre zunächst auf die, von manchen Philosophen versuchte Weise möglich, daß man „nähere" und entferntere Merkmale unterschiede. Damit öffnet man freilich der exorbitantesten Unbestimmtheit Thor und Thür. Wird z. B. die Familie eines Mannes definirt als die Gesammtheit seiner, nach römischer Intestatfolge erbberechtigten Anverwandten, so ist gar kein Zweifel, wer zur Familie gehört und wer nicht; erweitert man aber den Begriff der Familie dahin, daß man auch nähere und entferntere Verwandte mitrechnet, so kann man nöthigenfalls bis Noah zurückgreifen, und damit wird der Begriff der Familie ganz unbestimmt oder geradezu hinfällig. Um dieser Unbestimmtheit aus dem Wege zu gehen, müßte man wenigstens ein Criterium aufstellen, wonach sich beurtheilen ließe, welche Merkmale als nähere, welche als entferntere gelten sollen; aber dieses Criterium führt schließlich darauf zurück, daß man

unter den ersteren diejenigen Merkmale versteht, welche zur Definition unbedingt nothwendig sind, unter den entfernteren Merkmalen dagegen alle übrigen. Damit kommt man auf einem Ummwege wieder zu der Unterscheidung von Begriff und Eigenschaft, also auch zu der Alternative: P gehört entweder zu den näheren d. h. nothwendigen und hinreichenden Merkmalen des S oder nicht, mithin ist man wieder bei der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile angelangt. Jedenfalls empfiehlt es sich hiernach im Interesse einer präcisen Redeweise, doch lieber die haarscharfen Kant'schen Ausdrücke beizubehalten, statt durch das weit unbestimmtere Gerede von erweiterten Begriffen, näheren und entfernteren Merkmalen 2c. Confusionen heraufzubeschwören.

Es ist ferner behauptet worden, die Kant'sche Distinction sey überflüssig, weil bei gehöriger „Entwickelung" des Begriffs sich die synthetschen Urtheile von selber ergäben, oder was Dasselbe ist, weil aus der Definition eines Objectes alle Eigenschaften desselben durch einen logischen Proceß hergeleitet werden könnten. Wer eine solche Behauptung aufstellt, sollte sie doch beweisen oder wenigstens an einigen durchgeführten Beispielen plausibel machen. Aber das ist nie und nirgends geschehen — *der* Mathematiker weiß warum. Dagegen wollen wir an ein paar, aus dem gewöhnlichen Leben gegriffenen Fällen zeigen, daß es eine solche logische Entwickelung gar nicht giebt, wenigstens nicht bei gewissen Begriffen. — Ein Tisch besteht aus einer Platte und mindestens drei Beinen — dieß ist die Begriffsbestimmung des Tisches. Hiernach sind die beiden Urtheile, „jeder Tisch hat eine Platte" und „jeder Tisch hat Beine" analytischer Art, denn ein Tisch ohne Platte und Beine gleicht vollkommen dem in der Lichtenberg'schen Auction vorkommenden Messer ohne Heft und Klinge. Synthetisch dagegen ist das Urtheil: „ein dreibeiniger Tische wackelt niemals" (was mehrbeinige Tische bekanntlich gern thun), und nebenbei bemerkt, stammt dieses Urtheil nicht etwa aus etlichen hundert physikalischen Experimenten her, sondern aus reiner Anschauung im Sinne Kant's.

Nun zeige uns einmal ein Logiker, wie die Merkmale „Platte und drei Beine" zu entwickeln, zu combiniren oder wie sonst zu tractiren sind, um auf den Begriff des „Nichtwackelns" zu kommen —; das Kunststück wird aber unausgeführt bleiben, weil der letzte Begriff den vorigen gegenüber so heterogen ist, daß man keinen der drei logischen Hauptsätze anwenden kann. Mit anderen Worten, das genannte Urtheil ist hyperlogischer Art; nur der Mathematiker, nicht der Logiker, sieht den nothwendigen Zusammenhang zwischen den drei Beinen und dem Nichtwackeln. – Als zweites Beispiel möge der bekannte Satz dienen: „zwischen zwei gegebenen Punkten ist der gerade Weg der kürzeste." Auch an dem Beweise dieses synthetischen Urtheils würde die Logik ihre Kräfte ohne Erfolg versuchen. Der gerade Weg ist nämlich nichts weiter als ein Weg von einer ganz bestimmten Form; die sonst noch denkbaren krummen, gebrochenen oder gemischtlinigen Wege sind Wege von unbestimmten, nur eben anderen Formen; es unterscheiden sich also, der ursprünglichen Definition zufolge, gerade und krumme Wege nur formell von einander. Aus rein formellen Unterschieden folgt aber gar nichts über Quantitäten, denn es kommt ebenso oft vor, daß Objecte bei völlig gleicher Form (z. B. zwei Kugeln) sehr verschiedene Größen haben, so wie umgekehrt, daß Objecte von ganz verschiedener Form in der Größe übereinstimmen (z. B. der Umfang eines Kreises und die rectificirte Peripherie). Gleichwohl schreibt das genannte Urtheil einer von den unendlich vielen möglichen Formen die Eigenschaft eines Minimum zu; in der Hypothesis („wenn zwischen zwei Punkten verschiedene Wege construirt werden") spricht es von formellen d. h. qualitativen Verschiedenheiten, in der Thesis („so ist der gerade Weg der kürzeste") behauptet es eine quantitative Verschiedenheit, die nicht einmal oberflächlich von Größerem und Kleinerem überhaupt, sondern kategorisch im Superlativ von einer kleinsten Form redet. Das ist wiederum hyperlogisch.*)

*) Einen höchst ergötzlichen Versuch, den obigen Satz zu beweisen, macht

Zu den vorigen Betrachtungen, welche ebenso die Zweckmäßigkeit als die Nothwendigkeit der Kant'schen Unterscheidung darthun sollen, hat mich die Lectüre von Prof. Hermann's Werkchen „die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik ꝛc." (Leipzig, Teubner 1875) insofern angeregt, als sein Verf. offenbar keine Ahnung davon besitzt, daß es Myriaden vollkommen berechtigter synthetischer Urtheile giebt, und daß sie es gerade sind, denen wir die Fortschritte in Mathematik, analytischer Mechanik ꝛc. verdanken. So heißt es auf S. 136: „Jedes Prädicat eines Begriffes kann an und für sich überall nur ein in diesem an sich selbst schon enthaltenes Merkmal seyn, weil außerdem die hieraus entstehende Urtheilsverbindung der Wahrheit entbehren würde. (!) Insofern also können alle wahren oder berechtigten Urtheile überhaupt nur analytische seyn oder solche, deren Prädicat ein im Subjectsbegriffe selbst liegendes Merkmal ist." Hiermit sagt der Verf. deutlich genug, daß er kein anderes Criterium für die Wahrheit eines Urtheils

---

Hegel im §. 256 seiner Encyclopädie der philos. Wissensch. Nachdem er es erst für einen sonderbaren Einfall Kant's erklärt hat, daß letzterer jenes Urtheil als ein synthetisches bezeichnet, weil die Vorstellung einer Geraden nur eine Qualität aber nichts von Größe enthalte, fährt er fort: „Daß *aber* jene Definition (richtiger: jenes Axiom) analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reducirt, die Einfachheit aber, in Beziehung auf Menge genommen, die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges giebt." Mit diesem Beweise begeht der „Denkerfürst" zwei grobe logische Schnitzer auf einmal. Er vergißt erstens die conditio sine qua non; der Satz gilt nämlich nur unter der hypothesis, daß die verschiedenen Linien zwischen denselben zwei Punkten gezogen sind; von diesen zwei festen Punken ist in dem Beweise gar keine Rede, vielmehr kommt Hegel zu dem absurden Resultate, daß eine Gerade schlechthin kürzer ist als eine Curve, er verfällt also in den Fehler des Zuvielbeweisens. Zweitens beruht die ganze Hegel'sche Deduction auf dem Grundgedanken: das qualitativ (z. B. der Richtung nach) Einfachste muß zugleich das quantitativ Einfachste (hier das Kürzeste) seyn. Dieses Princip ist aber selbst synthetisch und obendrein falsch. Man ersetze nur in dem obigen Hegelschen Beweise die Worte „gerade", „krumm", „Richtung" und „Linie" der Reihe nach durch „weiß", „bunt", „Farbe" und „Jacke", so hat man auf der Stelle den überraschenden Satz, daß eine weiße Jacke allemal kürzer ist als eine bunte. —

kennt als den Satz des Widerspruchs, und daß Grammatik und Logik das gesammte Betriebscapital bilden, womit er das Feld der Philosophie bewirthschaftet. Das Unzulängliche dieses Wirthschaftsbetriebes hätte er schon von Plato lernen können, z. B. aus dem Menon, wo Sokrates einen Sclaven die Verdoppelung des Quadrates finden läßt und damit u. A. beweist, daß es Wahrheiten giebt, die mit bloßer Logik nicht zu erreichen sind. Da nun der Verf. von synthetischen Urtheilen keine Vorstellung hat, so versucht er natürlich den von Kant als Beispiel eines synthetischen Urtheils angeführten Satz „Alle Körper sind schwer" zu einem analytischen zu machen indem er behauptet: „Die beiden Merkmale der Ausdehnung und der Schwere liegen an und für sich gleich nothwendig im Begriffe des Körpers selbst." Zunächst möchte man hier fragen, wie definirt denn Prof. Hermann den Körper? Da nämlich Körper nicht nur schwer sondern auch elastisch, wärmeleitend und noch vielerlei außerdem sind, so müßte die Hermannsche Begriffsbestimmung etwa folgendermaaßen lauten: Körper nenne ich, was Ausdehnung hat, schwer ist, Elasticität besitzt, Wärme leitet u. s. w. — Dann frage ich weiter, wo nimmt denn diese Aufzählung ein Ende, und befinden sich unter dieser unabsehbaren Reihe von Prädicaten nicht vielleicht ein paar sich widersprechende, welche schließlich den ganzen Begriff logisch vernichten? Der Physiker versteht unter einem physischen Körper nichts weiter als eine ausgedehnte Masse; was über diese Definition hinausgeht, sind Eigenschaften der Körper, und diese Eigenschaften werden in synthetischen Urtheilen ausgesprochen. — Uebrigens hat der kenntnißreiche Alte von Königsberg sein Beispiel mit einer gewissen Schlauheit gewählt, um Nichtphysiker gründlich hereinfallen zu lassen. Der Satz „jeder Körper ist schwer" klingt nämlich, im vulgären Sinne genommen, ganz unverfänglich, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus ist er dagegen ebenso burlesk wie das hübsche Dictum: „Nein, Frau Gevatterin, was ihre Zwillinge sich ähnlich sehen, besonders der eine." Gerade so wie der Begriff der Aehnlichkeit, gehört auch der Begriff der Schwere zu den

relativen Begriffen; an und für sich ist ein Körper weder schwer noch leicht, er wird erst schwer wenn ein zweiter Körper auftaucht und ihn anzieht. Irdische Körper sind gegen die Erde schwer, lunare Körper sind es gegen den Mond; zwischen Erde und Mond, sechs Erdhalbmesser vom Mondcentrum nach der Erde zu gerechnet, giebt es eine Stelle, wo die Anziehungen von Erde und Mond gleich, aber entgegengesetzt wirken, mithin einander aufheben; ein an diese Stelle versetzter Körper ist weder gegen die Erde noch gegen den Mond schwer, bleibt aber im Uebrigen was er sonst ist. Solcher Stellen, wo das Gewicht verschwindet, giebt es unzählige im Weltenraume. Selbst bei irdischen Körpern läßt sich deren Schwere aufheben; man braucht einen solchen Körper nur der Einwirkung einer Kraft auszusetzen, welche ihn mit derselben Intensität nach oben zieht (z. B. ein darüber gehaltener Magnet) wie die Erde nach unten. Wenn aber die Schwere eine Eigenschaft ist, die ein Körper an und für sich gar nicht besitzt, sondern erst beim Hinzutreten eines anderen Körpers erhält, und die sich auch dann noch ohne irgend-eine Störung beider Körper wieder aufheben läßt, so folgt ohne allen Zweifel, daß das Merkmal der Schwere keineswegs „nothwendig im Begriffe des Körpers liegt", sondern ebenso zu den empirisch erkennbaren Eigenschaften der Körper gehört, wie das Verhalten eines Körpers zu Licht, Wärme, Elektricität und chemischen Agentien.

II. Ueber die Wahrheiten a priori und a posteriori.

Wie die orientalische Frage durch die europäische Politik, so zieht sich der Streit, ob tabula rasa oder angeborene Ideen, durch die Geschichte der Philosophie; er wäre vielleicht schon beseitigt, wenn alle Wahrheiten a priori in analytischen Urtheilen, alle Wahrheiten a posteriori in synthetischen Urtheilen beständen, wenn es also nur zwei Gruppen von Wissenschaften gäbe, nämlich Philosophie aus bloßer Logik, und Erfahrungswissenschaften im weitesten Sinne des Wortes. Nun lassen aber die vier Begriffe a priori, a posteriori, analytisch, syn-

thetisch, nicht bloß zwei Combinationen zu sondern folgende vier:

1. analytische Urtheile a posteriori,
2. „ „ „ „ a priori,
3. synthetische „ „ a posteriori
4. „ „ „ „ a priori.

Von diesen hat Nr. 1 gar keinen Sinn, weil jeder, der einen Begriff analysirt, selber wissen muß, wie er diesen Begriff definirt hat, und nicht die Erfahrung darüber befragen kann, ob dieses oder jenes Merkmal zum Begriffe gehört oder nicht; Nr. 2 deckt gerade die Logik, Nr. 3 beherrscht die Erfahrungswissenschaften; mithin bleibt nur noch die Frage nach der Möglichkeit von Nr. 4 übrig. Wiederum ist es die Mathematik, welche die Existenz solcher Urtheile factisch zeigt, und es sey in dieser Beziehung wieder an das Axiom erinnert „zwischen zwei Punkten ist der gerade Weg der kürzeste". Daß sich dieser Satz logisch nicht beweisen läßt, wurde im vorigen Artikel dargethan; ein mathematischer Beweis dafür existirt ebensowenig (wenn man nicht ein anderes aber weniger einfaches Axiom vorausschicken will); daß aber der Satz kein Erfahrungsresultat ist, kann man leicht erkennen. Zwischen zwei Puukten A und B giebt es nur eine gerade Linie aber unendlich viele andere (krumme oder gebrochene) Linien, deren Messung eine unendlich große Zeit erfordern würde; und gesetzt auch, sie wären sämmtlich gemessen und mit der Geraden AB verglichen worden, so hätte man immer erst den Beweis, daß zwischen diesen zwei individuellen Punkten A und B der gerade Weg am kürzesten ist, und dann bliebe immer noch die Frage, ob jener Satz auch für die Wege zwischen C und D (z. B. zwischen Sirius und Wega) richtig bleibt. Ja noch mehr. Als P. Hansen vorläufig mittheilte, daß nach seiner Rechnung der Schwerpunkt des Mondes nicht im Mondcentrum, sondern 5 Meilen davon entfernt nach der Erde zu liege, so überraschte dieses Resultat zwar durch seine Neuheit, aber es fiel Niemanden ein, die Möglichkeit der Sache zu bezweifeln; die Meisten glaubten sie auch ohne Weiteres im Vertrauen auf

Hansen's Virtuosität und Sicherheit in den Störungsrechnungen. Hätte dagegen Hansen verkündet, seinen Untersuchnngen zufolge gehe der kürzeste Weg vom Monde zur Erde durch die Sonne, so würde Jedermann gesagt haben, schade, daß dieser große Astronom in Geistesstörung verfallen ist. Jedes Erfahrungsurtheil kann heute oder morgen durch eine widersprechende Erfahrung modificirt oder umgestoßen werden, wovon die Physik Beispiele genug aufzuweisen hat; ein Urtheil dagegen, welches jede widersprechende Erfahrung im voraus für unmöglich erklärt und jeden, der eine solche Gegenerfahrung gemacht haben will, ohne Umstände in's Irrenhaus verweist, ein solches Urtheil kann nicht selber aus der Erfahrung stammen, es muß von höherer Abkunft seyn. — Derartige Fälle giebt es genug in der Mathematik und analytischen Mechanik 2c.; sie beweisen die Existenz der synthetischen Urtheile a priori.*)

Die unglücklichen „angeborenen Ideen" haben vielleicht nur deßwegen soviel Staub aufgewirbelt, weil sich häufig mit ihnen der falsche Gedanke verknüpfte, daß sie jedem Menschen fix und fertig angeboren seyn müßten. Mit der Beseitigung dieses Vorurtheils schwindet auch das Befremdliche der Sache, ja es ist dann das a priori gerade nicht wunderbarer, als daß der Wein-

---

*) Es sey mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit auf Liebmann's inhaltreiches Werk „Zur Analysis der Wirklichkeit" (Straßburg, Trübner, 1876) hinzuweisen. Mathematiker werden sich freuen, die Bekanntschaft dieses mathematisch durchgebildeten Philosophen zu machen, sie werden ihn verstehen und lieb gewinnen. Philosophen werden vielleicht rügen, daß der Verf. nicht immer zu sogenannten Resultaten gelangt (gegen die wir Mathematiker seit Schelling und Hegel sehr mißtrauisch geworden sind) und daß er sich mitunter begnügt, das besprochene Problem in die Form sehr präciser Fragen zu bringen. Aber auch dieß entspricht ganz und gar dem Gedankengange der exacten Wissenschaften. Um nämlich irgend ein Problem der Dynamik, Optik 2c. zu lösen, muß man dasselbe erst auf eine präcise mathematische Frage, meistentheils auf eine Differentialgleichung zurückführen; die Integration der letzteren enthält dann die Lösung, an die ohne jene genaue Fragstellung gar nicht zu denken wäre. Und ebenso bezeichnet Kant's klassische Frage „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?", einen entschiedenen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie.

stock immer nur Trauben hervorbringt und nicht zur Abwechselung einmal Birnen oder Kastanien. Denn so verschieden auch die socialen, klimatischen und sonstigen Verhältnisse seyn mögen, unter denen sich ein junger Erdenbürger entwickelt, so bleibt doch das Resultat qualitativ immer dasselbe; jeder Mensch hat zwei Augen und zehn Finger, jeder Mensch denkt sich die Zeit nach einer Dimension, den Raum nach drei Dimensionen ausgedehnt.*) Diese Gleichförmigkeit beweist das Vorhandenseyn gewisser Entwickelungsgesetze, die ebenso für das psychische wie für das physische Leben gelten; dann sind aber die Wahrheiten a priori diejenigen, welche wir kraft der Organisation unseres Geistes denken müssen, und deren Gegentheil wir nicht denken können. Ja selbst für den gröbsten Materialisten, der ein selbständiges Geistesleben nicht anerkennen und dasselbe mit einer Art von Gehirnexcrementen erklären will, würde das a priori nichts Absonderliches haben. Stellen wir uns einmal für den Augenblick auf diesen trostlosen Standpunkt, so ist es uns allerdings zweifelhaft, ob der anthropoide Affe irgend eine Wahrheit a priori zu denken vermochte, eines aber besaß er ohne Zweifel nämlich ein Gehirn; dieses erfuhr im Laufe der Zeit durch Millionen von Generationen hindurch eine bestimmte Ausgestaltung, welche sich vererbte und stabil wurde. Wie jeder Organismus hätte auch das so entstandene Menschengehirn gewisse, aus seiner Organisation hervorgehende Bewegungen auszuführen, wogegen ihm andere Bewegungen unmöglich seyn würden (der

*) Definirt man den Raum als die Form des Nebeneinander der Dinge, so ist schon der Satz „der Raum hat drei Dimensionen" ein synthetisches Urtheil; denn im Begriffe der Nebeneinanderstellung liegt nicht, daß dieselbe gerade nur auf drei Arten möglich ist. In der That ist es dem Mathematiker ein Leichtes, die Geometrie eines hypothetischen, nach vier oder mehr Dimensionen ausgedehnten Nebeneinander herzustellen; er vermag dieß auf dem Wege der Rechnung, d. h. mittelst combinatorischer Methoden, aber er kann sich diesen höheren Raum ebenso wenig vorstellen als irgend ein anderer Mensch. Beiläufig bemerkt ist dieß ein hübsches Beispiel dafür, daß begriffliches Denken und anschauliches Vorstellen zwei ganz verschiedene Operationen sind, von denen unter Umständen die eine der anderen überlegen seyn kann.

Haifisch muß schwimmen, kann aber nicht fliegen); und jene nothwendigen Bewegungen würden dann nothwendige Gedanken, d. h. nothwendige Wahrheiten produciren. Wären demnach unsere heutigen Erkenntnisse a priori auch weiter nichts als eine Erbschaft aus langer Entwickelungszeit, wie etwa das dem Schäferhunde angeborene Talent zum Schafehüten, so bleiben sie doch immer eine angeborene Anlage, und schon das reicht aus. — Nur Eines ist erforderlich, daß nämlich die normalen Bedingungen für die Entwickelung der Anlage vorhanden seyn müssen. So wenig der Weinstock am Nordcap oder unter dem Aequator Trauben zur Reife bringt, so wenig gelangen die nothwendigen Wahrheiten demjenigen zum klaren Bewußtseyn, welcher durch körperliche oder geistige Verwahrlosung an der Entwickelung seiner Fähigkeiten gehindert worden ist; beobachtete Fälle dieser Art beweisen nichts für die tabula rasa, sie haben überhaupt nicht mehr Werth als die Behauptung jenes Eskimo, der nach seinen ganz richtigen Beobachtungen den Weinstock für Unkraut erklärte. — Will man die gemachten Bemerkungen in eine kurze Formel zusammenfassen, so empfiehlt sich hierzu das alte hübsche Bild vom Baume der Erkenntniß; man kann nämlich sagen: die nothwendigen Wahrheiten sind die Früchte, welche der Baum der Erkenntniß kraft seiner Organisation von selber hervorbringt, falls die Bedingungen für seine normale Entwickelung vorhanden sind; die zufälligen Wahrheiten dagegen gleichen den Aepfeln und Nüssen (manchmal auch innerlich faulen Aepfeln und tauben Nüssen), womit der Hausvater den Weihnachtsbaum schmückt.

III. Ueber die angebliche ästhetische Bedeutung des sogen. goldnen Schnitts.

Theilt man eine gerade Linie von der Länge L auf die Weise in zwei ungleiche Theile, daß sich der Minor m geometrisch zum Major M verhält wie dieser zum Ganzen L, daß mithin die Proportion besteht

$$m : M = M : L,$$

(Figur: Strecke L, geteilt in m und M)

so erhält man bekanntlich die sogen. sectio aurea oder divina, die in der Elementargeometrie bei der Construction des Pentagramms eine gewisse Rolle spielt. Wie man weiß, hat Zeising bei der Messung der Dimensionen verschiedener Naturproducte und Kunstwerke dieses Verhältniß mehr oder weniger genau bestätigt gefunden, und sich darauf hin für berechtigt gehalten, dem goldenen Schnitt als das vorzugsweis ästhetische Verhältniß oder Theilungsmaaß auszugeben. Neuerdings versucht Hermann*) sogar, eine Art philosophischer Deduction dieser ästhetischen Bedeutung zu liefern, und sie durch einen dramaturgischen Excurs zu illustriren, indem er sagt:

„Dieses Verhältniß des goldenen Schnitts ist eine solche Eintheilung des Ganzen, welche sich ganz allein innerhalb der Grenze dieses letzteren selbst vollzieht, oder welche nicht auf der Uebertragung irgend einer anderweiten fremden oder gegebenen Proportion beruht. Die Ungleichheit oder das Mißverhältniß (?) beider Theile wird hier sogleich wiederum durch eine andere im Ganzen selbst enthaltene Ungleichheit aufgehoben, in dieses zurückgenommen oder gleichsam gerächt. — Es kann wohl auch gesagt werden, daß das Einrichtungsgesetz einer Tragödie vollkommen übereinstimme oder sich anschließe an das Princip des goldenen Schnittes. Der Major ist hier der tragische Held, ein außergewöhnlicher und sich über das allgemeine Gesetz oder Maaß des Lebens erhebender Mensch; die Strafe, die ihn trifft, ist adäquat der Größe seines Vergehens, oder um soviel als er selbst herausgetreten ist und sich überhoben hat über das niedere Recht oder den gemeinen und gewöhnlichen Maaßstab der Dinge im Minor des menschlichen Lebens, um soviel wird er zuletzt wiederum durch die höhere Ordnung oder das allgemeine Gesetz des

*) Die Aesthetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System. Leipzig, Fleischer 1876. S. 241.

Ganzen der menschlichen Dinge überholt und in seinem Unrechte gebüßt. Das tragische Schicksal rächt das von dem Helden an der niederen Welt begangene Unrecht gerade um soviel oder in der Weise, als das Maaß dieses Unrechts selbst betrug." —

Dieser hegelisirenden Logik und diesem dramatisirenden Vergleiche gegenüber erlaubt sich der nüchterne Mathematiker folgende Bemerkungen.

Das Wort „Verhältniß" hat in der Mathematik ebensowenig eine bestimmte Bedeutung wie im gewöhnlichen Leben; es giebt arithmetische, geometrische, harmonische, Doppelschnitts-Verhältnisse u. s. w., nur der Nichtmathematiker denkt bei dem Worte Verhältniß jedesmal an das sog. geometrische Verhältniß, weil ihm dieses aus den Rechenstunden bekannt und durch die Regelbetri geläufig geworden ist. Wenn demnach eine solche Theilung einer geraden Linie verlangt wird, daß sich der Minor zum Major verhält wie dieser zum Ganzen, so ist diese Aufgabe so lange eine völlig unbestimmte, als nicht näher gesagt ist, welches der obengenannten Verhältnisse benutzt werden soll. Es giebt daher unendlich viele Theilungsarten, welche alle die schönen, von Prof. Hermann dem goldenen Schnitte nachgerühmten Eigenschaften in völlig gleichem Maaße besitzen, folglich auch dieselbe ästhetische Bedeutung in Anspruch nehmen dürfen. Die drei hauptsächlichsten will ich hier anführen.

Man könnte erstens verlangen, der Minor sey im arithmetischen Verhältniß um ebensoviel kleiner als der Major, wie dieser kleiner als das Ganze oder, kürzer ausgedrückt, der Major sey das arithmetische Mittel zwischen dem Ganzen und dem Minor; dann beträgt der Minor ein Drittheil, der Major zwei Drittheile des Ganzen. Also z. B.; wenn das Ganze die Größe 30 besitzt, so ist der Minor 10, um 10 kleiner als der Major 20, und dieser wieder um 10 kleiner als das Ganze 30.

Nimmt man statt des arithmetischen Verhältnisses das geometrische, so wird der Major zum geometrischen Mittel zwischen dem Ganzen und dem Minor; daraus folgt algebraisch,

$$m = 0{,}382 \, . \, L, \quad M = 0{,}618 \, . \, L.$$

Für die Länge L = 34 giebt dieß z. B. hinreichend genau m = 13, M = 21, und in der That ist nahezu $\frac{13}{22} = \frac{21}{34}$. Dieß ist der sog. goldene Schnitt.

Bei dem harmonischen Verhältnisse muß der Major das harmonische Mittel zwischen dem Ganzen und dem Minor ausmachen; dieß giebt

$$m = 0{,}414 \, . \, L, \quad M = 0{,}586 \, . \, L,$$

und für L = 34 z. B. m = 14, M = 20. Wie man sieht, differiren die letzteren Werthe des m und M nur wenig von den vorhergehenden; der Unterschied beträgt überhaupt immer nur ungefähr 3 Procent der ganzen Länge L, mithin so wenig, daß er bei der Betrachtung mit freiem Auge kaum bemerkt werden dürfte.

Wer nach diesen Beispielen, deren Zahl jeder Mathematiker beliebig vermehren kann, noch an der Zeising'schen Behauptung festhalten will, der muß vorerst beweisen, daß in der Aesthetik der unbestimmte Begriff „Verhältniß“ durch das Prädicat „geometrisch“ zu präcisiren ist. A priori, d. h. logisch, möchte das schwerlich gelingen, denn was z. B. Prof. Hermann über Verhältniß, Proportion ꝛc. sagt, paßt auf alle Arten von Verhältnissen, und überhaupt hat die Logik gar keine Mittel, um der Relation zwischen irgend zwei Dingen einen präcisen mathematischen Ausdruck zu verleihen. A posteriori, also durch Messungen, läßt sich auch kein sicheres Resultat erzielen, weil alle derartigen Messungen an vielfachen Unbestimmtheiten laboriren. „Länge eines Armes“ ist bald gesagt, aber wo fängt denn der Arm eigentlich an? was heißt Umfang eines Kopfs? soll man bei der Gebäudehöhe den Sims mitrechnen oder nicht? u. s. w. Jenachdem nun Anfang oder Ende der zu messenden Objecte festgesetzt, d. h. mehr oder weniger willkürlich gewählt werden, kommen auch andere Maaße und Zahlen zum Vorschein, und diese Beobachtungsresultate werden in vielen Fällen um weit mehr Procente differiren, als z. B. die oben angegebenen Thei-

lungen nach dem geometrischen und dem harmonischen Mittel. So bleibt schließlich immer eine große Unsicherheit über den zu Grunde liegenden Theilungsmodus bestehen.

Hiermit dürfte auf rein mathematischem Wege wenigstens soviel bewiesen seyn, daß dem Zeising'schen Gesetze keineswegs der alleinige Anspruch auf ästhetische Bedeutung zukommt, daß es vielmehr beliebig viele andere Gesetze giebt, welche ästhetischen Bedingungen ebenso gut und vielleicht besser genügen. Und so hätte dießmal der Mathematiker dem Künstler die Freiheit gerettet. Bewahre überhaupt uns der Himmel davor, daß Kunstschöpfungen zu Rechenexempeln herabsinken und daß die leichtbeweglichen Schwingen der Künstlerphantasie in das starre Gerippe mathematischer Formeln eingekeilt werden!

Malebranche's Erkenntnißtheorie und deren Verhältniß zur Erkenntnißtheorie des Descartes.

Von Eduard Grimm.

Die folgende Abhandlung hat den Zweck ein genaues Bild der Erkenntnißtheorie des Nicole Malebranche zu geben und das Verhältniß derselben zur Erkenntnißtheorie des Descartes festzustellen. Ich schicke daher einige Bemerkungen über die letztere voraus. *)

An der Spitze des cartesianischen Systems steht die Frage: welche Dinge haben wirklich Existenz? Mit dieser Frage schob man einstweilen alle Wissenschaften bei Seite, welche nur mit Begriffen zu spielen scheinen; der Cartesianer, wie er leibte und lebte, kannte vorläufig keine Logik, sondern nur eine Metaphysik, d. h. er wollte erst ein wirkliches Ding finden, ehe er im Spiel seiner Gedanken sich Begriffe von diesem Dinge machte.

---

*) Ausführlicher finden sich meine Ansichten in den beiden Abhandlungen: „Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen", Jena 1873; und „Arnold Geulinx' Erkenntnißtheorie und Occasionalismus", Jena 1875.

Daher jene Verachtung, mit der die neue Schule auf die Aristoteliker aus dem Mittelalter herabsah, eine Verachtung, in der Malebranche kraft seines Systems seine Vorgänger noch übertroffen hat. Nur Wenige, unter ihnen Arnold Geulinx, der Professor der Philosophie, der an das Katheder gebannt sich den Schulwissenschaften nicht entziehen konnte, haben die Logik bearbeitet, aber auch Geulinx nur zu dem Zwecke, diese Wissenschaft aus dem Wust spitzfindiger Begriffe auf eine einfachere Form zurückzuführen.

Der erste Gegenstand, der wirklich existirt, wird von Descartes gewonnen durch die Erkenntniß „ich denke also bin ich." In dem Satze „ich denke" liegt sowohl die Existenz wie die eigenthümliche Natur meiner Seele ausgesprochen. Daher wird durch diesen Satz nicht nur das erste wirkliche Ding, es wird auch erkannt, wie dieses Ding beschaffen ist. Da nun diese Erkenntniß die erste ist, welche es überhaupt giebt, und da sie als die erste die Voraussetzung bildet zu allen übrigen Erkenntnissen, so kann Descartes sofort behaupten, daß nichts uns bekannter sey als die Natur unsrer Seele.

Aus der Art, wie er zur Erkenntniß dieser ersten Wahrheit gelangt, entnimmt Descartes das Kennzeichen aller Wahrheit überhaupt. Jener Satz „ich denke also bin ich" drängt sich unsrem Geiste auf, ohne daß wir nur irgend etwas von demselben loszulösen vermöchten. Wir werden daher alles dasjenige für wahr halten dürfen, was mit gleicher Nothwendigkeit unsrem Geiste gegenübertritt; oder auf die cartesianische Formel gebracht: „was wir klar und deutlich erkennen." Nun ist uns aber, da außer uns bis jetzt noch nichts existirt, kein anderer Stoff geboten, an dem wir die Anwendung dieses Grundsatzes versuchen könnten, als der mannigfaltige Inhalt unsres Denkens oder die in unsrem Denken enthaltenen Vorstellungen. Descartes wird daher den Grundsatz genauer so fassen: Alle Vorstellungen enthalten wirkliche Gegenstände, welche eine in sich nothwendige, von uns und der Willkür unsres Denkens unabhängige Natur aufweisen. — Wer aufmerksam diesem Grund-

satze folgt, wird sich leicht vor Irrthümern hüten können. Es kommt, soll ein Begriff als wahr erfunden werden, darauf an, die inneren Beziehungen, die in ihm liegen, als in ihm nothwendig nachzuweisen und alles nicht nothwendig in ihm Enthaltene von ihm auszuscheiden. Ob dieser Bedingung genügt sey, darüber entscheidet der Verstand. Wir bedürfen deßhalb den Irrthum zu vermeiden, vor Allem einer angespannten Aufmerksamkeit des Verstandes. Allen Vorstellungen, deren innere Nothwendigkeit nicht erkannt ist, können wir unsere Zustimmung versagen. Daß wir sie ihnen versagen können, rührt her von unsrem freien Willen. Daher tritt, den Irrthum zu vermeiden, neben die Aufmerksamkeit des Verstandes als zweite Bedingung der rechte Gebrauch unsres Willens."

Die Vorstellungen, welche nach Descartes diesen Bedingungen genügen, sind die Vorstellung von Gott und die Begriffe der reinen Mathematik. Deren Gewißheit und in ihrer Gewißheit ihre thatsächliche Existenz zu erweisen, ist das Ziel seiner philosophischen Untersuchungen. Aber die Existenz, welche er den Gegenständen dieser Begriffe zuschreibt, ist eine verschiedene. Der Gott, dessen Vorstellung ich in mir trage, existirt thatsächlich außer mir; in der Vorstellung dieses Gottes liegt die Nothwendigkeit dieser Art Existenz eingeschlossen. Solch' eine Nothwendigkeit kann Descartes an den mathematischen Begriffen nicht finden. Die in diesen Begriffen enthaltenen Gegenstände existiren, aber nur in mir, in meinem Denken; diese Gegenstände sind daher ihrem Wesen nach nichts anderes als Begriffe. Daß eine Welt diesen Begriffen entsprechend außer mir bestehe, kann Descartes nur mit Wahrscheinlichkeit glauben machen, indem er auf die Neigung des Menschen solches anzunehmen hinweist und auf die Wahrhaftigkeit Gottes, der es widerspreche eine derartige Meinung, wenn sie falsch wäre, dem Menschengeiste so allgemein einzudrücken. — Wenn er aber diese Vorstellungen für gewiß hält, auch ohne daß die Existenz einer Welt außer uns erwiesen ist, so läßt sich die Frage nicht abweisen: woher kommen diese Vorstellungen, die man doch gewöhnlich in engster

Verbindung mit der Außenwelt denkt? Die Ursache dieser Vorstellungen muß diesen selbst vorangehen. Nun giebt es aber kein andres reales Ding, das für uns existirt, noch ehe wir zu jenen Vorstellungen gelangt sind, als unser eigener Geist. Also müssen diese Vorstellungen irgend wie in unsrem Geiste ihren Ursprung haben. Dieser Geist aber umschließt verschiedene Fähigkeiten, die sinnliche Anschauung, die Imagination, das reine Denken. Die beiden ersten Vermögen erweisen sich als unfähig überhaupt eine klare Erkenntniß darzubieten. Somit bleibt nur das reine Denken als Quell jener Vorstellungen übrig. Aber auch das in jenem Denken enthaltene Vermögen, willkürlich Begriffe zusammenzusetzen, kann dieser Quell nicht seyn. Dagegen streitet die von unsrer Willkür unabhängige, in sich selbständige Natur dieser Vorstellungen. Daher bleibt nichts übrig als die Annahme: diese Vorstellungen sind dem Denken angeboren, d. h. von Anfang an dem Keime nach in uns enthalten, und wenn sie auch erst bei Gelegenheit des Nachdenkens in unser Bewußtseyn eintreten, so sind sie doch nicht durch jenes erst gebildet, sondern in derselben Unabhängigkeit, mit welcher sie vor unser Bewußtseyn treten, haben sie vorher dem Keime nach in uns gelegen.

Soweit die Bemerkungen über Descartes. Der Grundsatz, daß alle Vorstellungen wahr seyen, welche eine in sich nothwendige abgeschlossene Natur besitzen, beherrscht seine ganze Philosophie. Auf diesem Grundsatze fußt auch Malebranche in allen seinen Untersuchungen. Nur die mit innerer Nothwendigkeit in dem Begriff eines Dinges liegenden Beziehungen bilden die Natur dieses Dinges. Diese durch Nothwendigkeit zusammengehaltenen inneren Beziehungen erkennen heißt alle inneren Beziehungen des Dinges überhaupt erkennen. Daher drückt Malebranche sich kürzer so aus: nur diejenige Vorstellung ist wahr, deren innere Beziehungen ich sämmtlich erfaßt habe. Getreu dem Vorbilde seines Meisters mahnt er dringend zur Aufmerksamkeit, ob ein Ding auch in allen seinen Beziehungen erkannt sey, und wiederholt warnt er vor dem falschen Gebrauch der Freiheit, bei dem man geblendet durch die lebendigen Eindrücke der Sinne

oder durch die Macht der Einbildungskraft sich unter den Irrthum gefangen giebt. Ja er vertieft sich sogar in die Neigungen und Leidenschaften der Menschen, um durch Hinweis auf deren schädlichen Einfluß seinen Anhängern ein ruhiges, jeder Störung entrücktes Leben zu empfehlen. Aber wenn er auch in jenem Grundsatz an sich mit Descartes übereinstimmt, so zeigt sich sofort eine bedenkliche Verschiedenheit, wenn wir die Stellung in Betracht ziehen, welche demselben innerhalb seines Systems eingeräumt wird.

Descartes baut von Grund auf. Er beginnt mit einem allgemeinen Zweifel. Namentlich prüft er die sinnliche Wahrnehmung. Dann erst gelangt er zur Erkenntniß „ich denke also bin ich." Erst aus dieser entnimmt er den Grundsatz für alle Wahrheit. Noch ehe er daher zu diesem Grundsatz gelangt, hat er bereits zwei Resultate erreicht: ein negatives, die Unsicherheit aller sinnlichen Wahrnehmung, ein positives, die Existenz und Natur des eigenen Denkens. Diese Resultate liegen daher bei ihm noch vor jenem Grundsatz und können als dessen Voraussetzungen nicht wieder durch ihn selbst in Zweifel gezogen werden. Diesen Weg geht Malebranche nicht. Er stellt jenen Grundsatz gleich an den Anfang seiner Untersuchung, und erst vom Boden dieses Grundsatzes aus beginnt er zu zweifeln. Und wie er selbst diesem Grundsatz nichts vorausgesetzt, so hält er sich nun auch für berechtigt, vor den Richterstuhl seines zweifelnden Verstandes alle Erkenntnisse ohne Unterschied zu laden. Und es ist die Frage, ob diejenigen Erkenntnisse, welche einst im Systeme des Meisters die Verantwortung übernommen für den Grundsatz aller Wahrheit, vor diesem mündig gewordenen Grundsatz bestehen werden.

Hieraus läßt sich sofort eine wichtige Folgerung ziehen. Ich sage, dem Grundsatze von der klaren und deutlichen Erkenntniß geht bei Malebranche keine andere Erkenntniß voraus. Dem gegenüber ließe sich behaupten: eine Erkenntniß muß doch vorausgehen, die Erkenntniß der eigenen Existenz. Denn wenn ich den Satz aufstelle, Alles sey wahr, was ich klar und deut-

lich erkenne, so muß doch ich, der ich dies aufstelle, existiren. Wie läßt sich dies mit unsrer obigen Behauptung vereinigen? Nicht anders als dadurch, daß der Gewißheit meiner Existenz der Charakter einer Erkenntniß genommen wird. Ich habe ein Bewußtseyn, aber damit noch nicht eine Erkenntniß meiner selbst. Daraus würde folgen, daß mit der Existenz eines Dinges dessen Erkenntniß nicht unbedingt gegeben sey. Es mag der Satz, daß alles klar und deutlich Erkannte auch existire, vielleicht noch seine Wahrheit behaupten, aber es wird nicht mehr wahr seyn, daß nur das klar und deutlich Erkannte existire. Die Begriffe, welche für Descartes dasselbe bedeuten, existent und klar und deutlich erkannt, müssen auseinanderfallen. Sie fallen in der That bei Malebranche auseinander. Der Satz „ich denke also bin ich" schließt für ihn nur die Existenz, nicht aber die Erkenntniß seiner selbst ein; er bedeutet nichts weiter als „ich bin mir meiner selbst bewußt", d. h. „ich bin". Ob ich mich auch klar und deutlich erkennen könne, bleibt einer anderen Untersuchung vorbehalten. Unter diesem Gesichtspunkte muß jene erste Erkenntniß Descartes' für Malebranche ihren Werth verlieren; darum fühlt er sich kaum veranlaßt sie zu erwähnen, geschweige denn sie seinem System voranzustellen.

Es ergeben sich hieraus die nächsten Aufgaben des Malebranche. Daß ich existire, sagt mir mein Bewußtseyn oder, um den genaueren Ausdruck Malebranche's zu gebrauchen, meine innere Erfahrung. Hier erhebt sich die erste Frage: Kann ich dies Ich, das mich die innere Erfahrung lehrt, auch klar und deutlich erkennen? Eine andere Frage würde seyn: giebt es außer meinem Ich noch andere Dinge, von deren Existenz ich weiß ohne doch dieselben bereits klar und deutlich erkannt zu haben? Mein Bewußtseyn oder meine innere Erfahrung redet immer nur von mir; dagegen ein Ding, das außer mir existiren soll, müßte ich doch erst als von mir unabhängig erkannt haben. Ein Ding aber in seiner inneren Unabhängigkeit erkennen heißt nach cartesianischem Sprachgebrauch nichts anderes als klar und deutlich erkennen. Daher kann von Dingen außer

mir nur die Rede seyn, soweit dieselben klar und deutlich erkannt werden. Die zweite Frage also lautet: Welche Dinge existiren laut klarer und deutlicher Erkenntniß außer uns?

In der ersten Frage weicht Malebrache von Descartes ab; denn schon eine solche Frage aufzustellen war für Descartes unmöglich. War für ihn doch die innere Erfahrung die klarste und deutlichste Erkenntniß, ja der Satz, daß das klar und deutlich Erkannte existire, stützte sich gerade auf die innere Erfahrung. Mit der zweiten Frage stehen wir wieder auf cartesianischem Boden. Es empfiehlt sich für Malebranche die zweite Frage zuerst in Angriff zu nehmen, und die erste auf die Lösung der zweiten gestützt zu entscheiden. Die Vermögen, welchen die Menschen ihre Kenntniß der Dinge zu entnehmen pflegen, sind: die sinnliche Wahrnehmung, die Imagination und das Denken. Wer nach der Wahrheit sucht, wird diese drei Vermögen nach ihrer Fähigkeit Wahrheiten darzubieten untersuchen müssen. Diese Untersuchungen bilden daher den Inhalt der drei ersten Bücher in Malebranche's Hauptwerk über die Erforschung der Wahrheit. Malebranche ist ebenso überzeugt wie Descartes, daß die sinnliche Erfahrung ebenso wenig wie die Imagination im Stande sey, klare und deutliche Erkenntnisse darzubieten. Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht nur schwankend und unsicher, sofern sie dieselben Dinge zu verschiedenen Zeiten uns verschieden darstellt, auch das einzelne Bild, das sie zu dieser oder jener Zeit vor unsern Geist stellt, ist ungenau und entspricht nicht dem klaren Begriffe, den ich von demselben Dinge in meinem Denken trage. Die Imagination ist nichts weiter als das Vermögen, die Bilder, welche die sinnliche Wahrnehmung uns geliefert hat, auch wenn die letztere nicht thätig ist, wieder als gegenwärtig vor unsrem Geiste erscheinen zu lassen. Was jene, ohne daß wir es wollen, als gegenwärtig vor unser Auge stellt, wird auf Antrieb unsres Willens durch diese unsrem Geiste wieder als gegenwärtig vorgeführt. Ist daher auch die Imagination auf der einen Seite von unserm Willen abhängig, so ist doch auf der anderen, was sie uns darbietet, nichts als das wiederholte

sinnliche Bild. Deßhalb ist sie zur klaren Erkenntniß der Wahrheit ebenso untauglich wie die sinnliche Wahrnehmung.

Was auch immer durch diese beiden Vermögen uns dargeboten werden mag, ich weiß immer nur, daß ich diese oder jene Empfindung habe, dies oder jenes sinnliche Bild schaue; aber nie werde ich das, was ich so geschaut oder empfunden habe, als außer mir befindlichen, klar und deutlich erkannten Gegenstand ansehen dürfen. Was mir jene Vermögen darbieten, ist nur ein Theil meiner inneren Erfahrung, d. h. das Ich in diesem oder jenem Zustande, nicht aber eine wirkliche Erkenntniß. Eine solche Erkenntniß uns zu gewähren bleibt daher nur das reine Denken übrig. — Ehe wir jedoch von den klaren und deutlichen Erkenntnissen des reinen Verstandes reden, müssen wir dem Gange Malebranche's folgend eine Einschiebung machen. Es gehört zur Tradition der cartesianischen Schule, sobald die Untersuchung bis zum reinen Denken gelangt ist, zuerst den Beweis für das Daseyn Gottes aufzunehmen. Es mag im Interesse jener Zeit gelegen haben diesen Beweis einzufügen. Aber vom erkenntnißtheoretischen Standpunkt aus betrachtet kann dieser Beweis immer nur als eine große Parenthese gelten. Es dürfte unschwer nachzuweisen seyn, wie Descartes sowohl als Geulinx und Malebranche in ihren Beweisen für das Daseyn Gottes den Grundsätzen untreu werden, die sie selbst für eine klare und deutliche Erkenntniß aufgestellt haben. Wenigstens wird der Gang ihrer Untersuchungen durchbrochen, und erst nachdem der Beweis geliefert, treten die alten Bedingungen wieder auf. So stützt Descartes seinen Hauptbeweis vom Daseyn Gottes auf den Satz, in der wirkenden Ursache müsse ebensoviel Realität enthalten seyn wie in der Wirkung dieser Ursache. Ich wüßte nicht, wie dieser Satz gerechtfertigt werden sollte inmitten einer Untersuchung, in welcher die Existenz der Dinge lediglich auf die innere Nothwendigkeit und Selbständigkeit ihrer Begriffe gestützt wird. Aehnliches ließe sich von seinen anderen Beweisen sagen. Geulinx, der die Existenz der Dinge nach demselben Grundsatze beurtheilt, schließt auf das Daseyn Gottes aus dem

Daseyn der sinnlichen Erfahrung. Die sinnlichen Eindrücke, welche wir besitzen, können nach seiner Ansicht nur Gott selbst zum Urheber haben. Malebranche endlich schließt auf das Daseyn Gottes aus der Thatsache, daß wir überhaupt von Gott wissen. Das Unendliche kann man nur in ihm selbst, dem Unendlichen, erfassen. Denn kein endliches Ding kann das Unendliche in sich schließen. Darum ist es unmöglich, daß ein endlicher Geist die Ursache der Idee des Unendlichen sey. Ja nicht einmal durch eine Idee wird das Unendliche erfaßt; denn eine Idee ist selbst nur ein partikuläres Ding dem Unendlichen gegenüber. Wenn wir daher von dem Unendlichen wissen, so kann dies doch nur geschehen indem wir das Unendliche in ihm selbst erfassen. Darum die Thatsache allein, daß wir Gott denken, ist schon der Beweis, daß Gott existirt. Nun sind wir selbst aber nur endliche Wesen, deßhalb können wir das Unendliche nie ganz erfassen. Wir können wohl von Gott wissen, aber wir können Gott nicht erkennen.

Wie aber kommt dann das Wissen von Gott zu Stande? Nicht durch eine Erkenntniß der Idee des Unendlichen, denn es giebt überhaupt keine Erkenntniß des Unendlichen und wenn es eine solche gäbe, so würde das Unendliche doch nicht durch seine Idee erkannt. Auch nicht durch innere Erfahrung, denn durch dieselbe lernen wir nur uns selbst, die geschaffnen endlichen Wesen, kennen, das Endliche aber faßt nicht das Unendliche in sich. Somit bleibt nichts übrig, als daß das unendliche Wesen sich selber uns kund giebt, d. h. sich uns offenbart; und zwar geschieht dies, indem es in unendlich verringertem Grade unsre Seele berührt, so daß die so in uns entstandene Perception des Unendlichen unsrer Fassungskraft entspricht. *)

Dies der Beweis des Malebranche. Er weicht bedeutend von dem des Descartes ab, da er die klare und deutliche Erkenntniß Gottes bestreitet. Aber um so mehr weicht er darum

*) De la Recherche de la vérité Par. 1712. Liv. III. Part. II. chap. II Part. II. chap. VI. VII. Liv. IV. chap. XI. u. a.

auch von den natürlichen Bedingungen ab, unter welchen allein nach Malebranche von einer Existenz der Dinge außer uns die Rede seyn kann. Denn nach seiner Meinung kann von einer solchen Existenz nur die Rede seyn, sobald die Dinge klar und deutlich erkannt werden. Der Beweis mag sich an anderweitige Lehren Malebranche's annähern, wie wir sie unten entwickeln werden; aber selbst diese letzteren setzen immer die klare und deutliche Erkenntniß der Objekte, von denen sie handeln, voraus. Wir können daher auch dem Beweis des Malebranche keine andere Stellung als außerhalb der von ihm für die menschliche Erkenntniß festgestellten Grundlagen zuerkennen.

Wir fahren fort, indem wir die Frage aufstellen: welche Dinge werden durch das reine Denken klar und deutlich erkannt? Welche Dinge auch unsrem Geiste begegnen mögen, sie lassen sich immer unter die beiden Classen reihen: sie sind entweder Körper oder Geister. Es handelt sich hier also um die doppelte Frage, wie es um die klare und deutliche Erkenntniß der Körper auf der einen, und um die der Geister auf der anderen Seite stehe.

Schon bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung konnte man nicht umhin von gewissen Begriffen zu reden, die klar in unserem Denken vorliegen, während die sinnlichen Bilder des Auges schwankend und ungenau erscheinen. Dies sind die Begriffe der Ausdehnung, der Figur und der Bewegung. Hier ist die Stelle, die Wahrheit dieser Begriffe zu erweisen. So schwankend auch die Bilder der Wahrnehmung sind, so tritt doch bei Gelegenheit dieser Bilder ein Begriff hervor, der ohne zu schwanken immer derselbe bleibt, der Begriff der Ausdehnung. Dieser Begriff wird klar und deutlich erkannt. Denn ich erkenne die Modifikationen, deren derselbe fähig ist. Diese Modifikationen sind Figur und Bewegung. Aber ich erkenne nicht nur, welcher Modifikationen die Ausdehnung fähig ist, auch diese Modifikationen selbst liegen mit ihren innern Beziehungen klar und deutlich vor meinem Auge. Ich sehe klar, daß in ähnlichen Dreiecken die Seiten proportionirt sind, und daß in einem Dreieck

die drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Alle diese Beziehungen sind mit innerer Nothwendigkeit in den Begriffen enthalten. Sie besitzen eine innere Widerstandskraft gegen unsren Geist. Vermöge ihrer inneren Festigkeit spotten sie des Geistes, der sie auseinanderreißen möchte. Darum sind sie wahr, unveränderlich, ewig. Es mag richtig seyn, wir kennen nicht alle Modificationen der Ausdehnung; sind dieselben doch, wie z. B. die Figuren, unzählig. Aber dadurch wird ihre Sicherheit nicht gestört. Denn nicht in den Modifikationen an sich liegt der Grund, daß wir sie nicht aufzählen können, sondern in der Beschränktheit unsres Geistes, der als ein endliches Wesen nie fertig wird das Unendliche zu erforschen.*)

Diese Gewißheit gilt von allen Begriffen der Mathematik. In welchem inneren Verhältnisse diese Begriffe zu einander stehen — eine Frage, die bei Geulinx eine große Rolle spielt — wird von Malebranche nicht tiefer untersucht. Er meint, aus der Idee der Ausdehnung bilden sich erst alle übrigen intellektuellen Ideen, wie z. B. die Ideen der Figuren. Dieselben sind nichts anderes als die Ausdehnung selbst unter verschiedenen Formen gesehen. Die Figur wird bezeichnet als die Grenze der Ausdehnung, oder als das Verhältniß der Grenztheile zu einem in dem begrenzten Raum angenommenen Mittelpunkt. Eingehendere Mittheilungen hierüber fehlen.**)

Die Begriffe der Mathematik werden klar und deutlich erkannt. Wie aber steht es um ihre Existenz? Vorläufig existiren sie nur als Begriffe meines Denkens. Ich trage die Begriffe einer Körperwelt in mir. Aber giebt es neben dieser begrifflichen Körperwelt auch eine wirklich außer uns existirende

*) Rech. d. l. V. Liv. I. chp. 10. Liv III. Part. II. chp. 1. 7. Eclairc. X. Entretiens sur la Metaphysique et la Religion Amst. 1688 Entret 1. 3. 5. Meditations chrestiennes Col. 1683 Med. IX. 17.

**) Rech. d. l. V. Liv. I chp. 7. Réponse à M. Regis chp. II, 6. Entret. I. Trois lettres touchant la defense de M. Arn. contre la rép. au Liv. des vraies et fausses idées, Rott. 1685 Rem. V Rep.

Körperwelt? Dies ist eine Frage, deren sich der Cartesianer nicht erwehren kann. Für unsren Erkenntnißtrieb genügt es, das Daseyn jener Welt erkannt zu haben; aber das Leben fordert die letztere. Mit seinen bisherigen Erkenntnißmitteln vermag der Cartesianer diese Frage nicht mehr zu entscheiden; er muß zu anderen Gründen seine Zuflucht nehmen. Descartes beruft sich auf die allgemeine Geneigtheit der Menschen eine Körperwelt außer sich vorauszusetzen; er konnte und wollte nichts weiter als einen Wahrscheinlichkeitsbeweis liefern. Geulinx dagegen geht von der sinnlichen Empfindung aus und behauptet, wenn auch Gott diese Empfindung hervorrufe, so könne er sie doch nur hervorrufen unter Vermittlung eines Körpers. Malebranche ist Occasionalist wie Geulinx. Auch er ist der Meinung, daß Gott vermittelst eines Körpers die sinnlichen Empfindungen hervorrufe, aber es fehlt bei ihm die Behauptung, daß Gott nur unter dieser Vermittlung dieselben hervorrufen könne. Darum fällt der Geulinx'sche Beweis für das Daseyn der Außenwelt für ihn weg. Einen exakten Beweis zu geben hält er überhaupt für unmöglich. Es giebt höchstens preuves, aber keine démonstrations.*) Denn einen exakten Beweis einer Wahrheit geben heißt eine Beziehung nachweisen, die nothwendig in den Ideen eingeschlossen liegt, die man vergleicht. Eine solche nothwendige Beziehung aber zwischen der Idee eines Körpers und der Existenz des Körpers außer uns läßt sich, wie schon oben gesagt, nicht nachweisen. Es bleibt nur der Begriff Gottes übrig, die reale Existenz der Körper zu beweisen. Man müßte zu diesem Zwecke nachweisen können, daß der Wille Körper zu schaffen nothwendig in dem Begriff des unendlichen Wesens eingeschlossen liege. Dies aber ist unmöglich.**) Es bleibt somit auch für Malebranche nichts übrig als der allgemeine Glaube der Menschen, daß die sinnlichen Empfindungen von außer uns befindlichen Körpern herstammen. Auch er schützt diesen Glau-

*) Reponse au livre de M. Arnauld des vrayes et des fausses idées Rott. 1684 XXVI, 2.

**) Entret. VI. Rech. d. l. V. Eclairc. VI.

ben durch Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Nur im Einzelnen weicht er ab. Descartes stützt sich einfach auf die Thatsache dieses Glaubens, ohne zu untersuchen, wie die Empfindungen entstehen, die zu ihm Veranlassung geben. Malebranche dagegen stützt sich gerade auf die Art dieses ihres Entstehens. Jener Glaube wird veranlaßt durch die sinnlichen Empfindungen, diese Empfindungen aber werden durch Gott in uns hervorgerufen, folglich ist Gott selbst in gewisser Beziehung Urheber jenes Glaubens. Es hieße daher geradezu Gott als Betrüger hinstellen, wollte man jenen Glauben, dessen mittelbare Ursache Gott selbst ist, als falsch betrachten. Jener Glaube beruht demnach bei Malebranche nicht mehr auf natürlichen, sondern auf übernatürlichen Bedingungen, und wird daher offen als göttliche Offenbarung bezeichnet. Aber man darf nicht vergessen, daß diese Art der Offenbarung für unsre Erkenntniß keinen Werth hat. Eine Erkenntniß der Körperwelt besteht nur in der Erkenntniß der Ideen der Körper. Aus jener Offenbarung kann wohl die Existenz, nicht aber die Natur der Welt eingesehen werden. Soll wirklich eine Welt außer uns existiren kraft jener Offenbarung, so kann es doch nicht eine Welt seyn von der Art, wie sie durch jene Empfindungen uns vorgespiegelt wird, sondern nur eine Welt entsprechend den Ideen, welche wir erkannt haben.*).

Wir kehren zurück zur Frage, welche Dinge klar und deutlich erkannt werden. Das bisherige Resultat lautet: es giebt eine klare und deutliche Erkenntniß der Körper. Es bleibt die andere Frage übrig: giebt es auch eine klare und deutliche Erkenntniß der Geister?

Da ich zunächst nur von meinem Geiste weiß, und auf andere Geister nur von der Kenntniß meines eigenen Geistes aus durch Vermuthung schließen kann, so wird die Frage sich dahin vereinfachen: Kann ich meine eigene Seele klar und deutlich erkennen?

---

*) Rech. d. l. V. Liv. VI. Part. II. chp. 6. Rép. à M. Regis chp. II Entret. VI, Traité de Morale Lyon 1697 chp. X. 7.

Soll ich meine Seele klar und deutlich erkennen, so muß ich einen Begriff von dieser Seele haben, aus welchem ich alle die Modifikationen ableiten kann, deren die Seele fähig ist. Ein solcher Begriff fehlt mir. Ich kenne zwar eine Anzahl Modifikationen meiner Seele; denn ich weiß, daß ich denke, begehre, empfinde, ich weiß, daß ich Wärme empfinde, Schmerz fühle, Grün oder Gelb sehe; aber alle diese Modifikationen kenne ich nur, weil ich sie zufällig in mir erfahren habe, und hätte ich sie nicht in mir erfahren, so würden sie mir völlig unbekannt seyn. Ich kann von diesen Modifikationen nicht behaupten: ich erkenne mit innerer Nothwendigkeit, daß ich derselben fähig sey, selbst für den Fall, daß ich sie noch nicht erfahren hätte; sondern ich kann nur sagen: weil ich sie zufällig in mir erfahren habe, nur deßhalb weiß ich, daß ich ihrer fähig bin. Ich erkenne die Modifikationen meiner Seele nicht aus einer Idee, sondern nur aus innerer Erfahrung. Diese Erfahrung aber reicht nie aus mich alle Modifikationen meiner Seele zu lehren. Denn soviel ich auch Erfahrungen sammeln mag, ich weiß nie, ob ich nicht noch mehr sammeln könnte. Wäre uns von den Modifikationen der Ausdehnung nichts weiter bekannt als 20 bis 30 Figuren, wir würden in Vergleich zu dem, was wir aus der Idee der Ausdehnung heraus erkennen, sogut wie nichts erkannt haben. Wer möchte also wagen, aus den wenigen Empfindungen, die wir durch innere Erfahrung kennen, einen Begriff der Seele zusammensetzen zu wollen? Ist es doch sogar möglich, daß gerade das, was wir durch innere Erfahrung wissen, fast nichts ist von dem, was die Seele an und für sich ist.

Aber nicht genug, daß uns die Modifikationen der Seele in ihrer Gesammtheit unerkennbar sind, auch das Wesen der einzelnen Modifikation ist uns unbekannt. Wir besitzen wohl den klaren Begriff eines Dreiecks, nicht aber den eines Schmerzes, der Wärme u. s. w. Wollten wir behaupten eine klare Idee vom Schmerz zu besitzen, so müßten wir nachweisen können, wie die Seele modificirt seyn muß, um Schmerz zu empfinden. Statt dessen ist uns nur das Daseyn dieser Modifika-

tion bekannt, nicht aber die Art, wie dieselbe zu Stande kommt, d. h. wir empfinden wohl, aber wir erkennen das nicht, was wir empfinden. Daraus ergiebt sich folgendes: Ist es unmöglich die Seele und ihre Modifikationen zu erkennen, so kann es auch nicht Definitionen derselben geben. Ist es aber unmöglich unsre Empfindung zu definiren, so besitzen wir auch kein Mittel dieselbe anderen Menschen völlig klar mitzutheilen. Wir können zwar, von einem Quadrate redend, bewirken, daß Andere, die uns hören, auch wirklich an ein Quadrat denken — denn ich vermag ja eine Definition vom Quadrat zu geben. Wer aber kann gewiß seyn, daß er, von inneren Erfahrungen redend, auch wirklich von Anderen verstanden wird? Ich kann zwar meine inneren Empfindungen in Worte kleiden, aber mein Nächster wird diese Worte doch nur soweit verstehen können, als er die in ihnen ausgedrückten Empfindungen auch erlebt hat. Ja es ist sogar denkbar, daß ihm überhaupt die Möglichkeit mich zu verstehen fehlt. Denn da die Empfindungen meist durch Vermittlung der Körper hervorgerufen werden, die Körper aber bei den verschiedenen Menschen oft verschieden disponirt sind, so kann es wohl geschehen, daß mein Nächster unter meinen Worten eine ganz andere Empfindung versteht, als welche ich gemeint habe. Ich weiß also nie, ob das, was ich über meine Seele ausspreche, auch von Anderen verstanden wird.

Ich kann also, indem ich meine Empfindungen Anderen mittheile, nie gewiß seyn auch völlig verstanden zu werden, denn ich vermag nicht dieselben zu definiren; ich kann sie nicht definiren, da ich die Modifikationen meiner selbst ebenso wenig wie mein eigenes Wesen erkenne; ich erkenne weder Modifikationen noch mich selbst, denn es fehlt mir die Idee meiner Seele, aus der ich jene in ihrer Gesammtheit herleiten könnte; mit einem Worte: Je suis entièrement inintelligible à moi-même.*) —

Demnach lassen die Resultate, welche Malebranche's Untersuchung über die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge zu Tage fördert, in folgende Sätze sich zusammenstellen:

*) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. chp. 7. Entret. II.

Wir haben eine klare und deutliche Erkenntniß der Körper, nicht aber eine klare und deutliche Erkenntniß der Seele.

Jene Körper, die wir erkennen, sind nur Begriffe, und eine reale Existenz dieser Körper läßt sich nicht unbedingt gewiß erweisen; von der Seele aber, die wir nicht erkennen, haben wir wenigstens die unbedingte Gewißheit der Existenz. Dort ist nur die klare Erkenntniß richtig; urtheilt man aber von der Empfindung aus, so verfällt man dem Irrthum; hier ist nur Empfindung, und die Empfindung an sich ist richtig; ein Irrthum entsteht nur, wenn die Empfindung für eine klare Erkenntniß gehalten wird.*)

Um keinen Zweifel über seine Ansicht aufkommen zu lassen, scheidet Malebranche an den wichtigeren Stellen ausdrücklich zwischen Idee und sentiment intérieur. Nur der klar und deutlich erkannte Begriff verdient seiner Meinung nach den Namen „Idee". Dagegen ist er sich wohl bewußt, an andern Stellen sich dem allgemeinen Sprachgebrauch angeschlossen, und unter Idee jedwede Vorstellung überhaupt verstanden zu haben.**) Der Gegensatz, in welchen Malebranche zu Descartes tritt, ist offenbar. Er stimmt mit Descartes überein nur in seiner Ansicht über die Erkenntniß der Körperwelt; wo es aber die Erkenntniß des Geistes gilt, ist er Cartesianer nur dem Grundsatze nach, von welchem aus er urtheilt, nicht aber dem Resultate nach, zu dem er vermöge seines Grundsatzes gelangt. Er sucht dieses abweichende Resultat gegen alle Angriffe der Cartesianer zu schützen. Darum begnügt er sich nicht die Unerkennbarkeit des Geistes nachzuweisen, er deckt auch den trügerischen Schein auf, durch welchen die Cartesianer zu dem Glauben ihren Geist erkennen zu können verleitet werden. Wenn man den Geist zu erkennen glaubt, obwohl doch nur die Körperwelt erkannt werden kann, so kann der Grund nur darin liegen, daß man von gewissen Dingen erkannt hat, daß sie dem Körper nicht zukommen, und

*) Rech. d. l. V. Liv. IV. chp. XI 3. Medit. chrest. I. 26.

**) Vergl. Rep. au Liv. de M. Arn. des vrayes et des fausses idées Chp. XXIV, 10.

diese Dinge allein können es seyn, welche dem Geiste als Eigenthümlichkeiten beigelegt werden. So haben die Cartesianer erkannt, daß Farben, Töne u. s. w. dem Körper als solchem nicht zukommen; darum behaupten sie, daß jene Dinge Modifikationen der Seele seyen. Haben sie aber deßhalb schon die Seele erkannt? Indem man der Seele gewisse Modifikationen zuschiebt, nur auf indirektem Wege, weil dieselben dem Körper laut klarer Erkenntniß nicht zukommen können, wird doch keine Erkenntniß der Seele erreicht, sondern eine solche würde doch nur dann stattfinden können, wenn aus der Idee der Seele mit Nothwendigkeit jene Modifikationen hergeleitet werden könnten.*)

Man könnte am Schluß dieses Theils der Untersuchung die Frage aufwerfen: Wenn Malebranche den Grundsatz von der klaren und deutlichen Erkenntniß festhält und doch zu anderen Resultaten als sein Meister gelangt, hat er dann diesen Grundsatz auch in der rechten Art und Weise angewandt, oder hat dieser Grundsatz unter seinen Händen sich vielleicht verändert?

Malebranche behauptet, die klare Erkenntniß eines Dinges bestehe in der Erkenntniß aller Modifikationen, deren dies Ding fähig ist. Wenn er nun erklärt, es sey nicht möglich die Modifikationen der Ausdehnung in ihrer Gesammtheit zu erkennen, da dieselben unendlich seyen, wie kann er noch behaupten, daß der Begriff der Ausdehnung klar und deutlich erkannt werde?

Zu diesem Widerspruche gesellt sich ein zweiter: Wenn er behauptet, die Ausdehnung klar und deutlich zu erkennen, obwohl deren Modifikationen in ihrer Gesammtheit unbekannt sind, wie kann er auf der anderen Seite behaupten, gerade weil die Modifikationen der Seele in ihrer Gesammtheit unbekannt seyen, könne die Seele nicht klar und deutlich erkannt werden?

Es giebt zwei Wege diese Widersprüche in Malebranche zu erklären: Entweder er hat den Grundsatz von der klaren und deutlichen Erkenntniß falsch verstanden; dann ist es nicht zu verwundern, wenn er mit Descartes und mit seinen eigenen

*) Rech. d. l. V. Eclairc. XI. Medit. chrest. IX, 22.

Erkenntnissen, die er als Cartesianer festhalten muß, wie z. B. den Erkenntnissen der Mathematik, in Widerspruch geräth; oder aber er hat jenen Grundsatz richtig verstanden und nur falsche Behauptungen daran geknüpft. Sollte das Letztere richtig seyn, welche Behauptungen Malebranche's müssen als falsche betrachtet werden?

Daß Malebranche jenen cartesianischen Grundsatz falsch verstanden habe, muß ich verneinen. Seine Forderung alle Modifikationen eines Dinges zu erkennen stimmt völlig mit der Behauptung Descartes' überein, daß nur der Gegenstand klar und deutlich erkannt sey, dessen Inhalt so offen vor unsrem Geiste liege, daß derselbe von allen anderen vollständig unterschieden werden könne. Denn wie soll man ein Ding von allem Uebrigen völlig unterscheiden können, wenn man nicht vorher den Inhalt jenes Dinges nach allen seinen inneren Beziehungen erfaßt hat? Aber auch in der genaueren Fassung jenes Grundsatzes steht er völlig auf dem Boden Descartes'. Die Gesammtheit der inneren Beziehungen erfassen heißt Alles erfassen, was mit innerer Nothwendigkeit in dem Begriffe eines Dinges enthalten ist. Daher bei Beiden der Hinweis auf die selbständige, in sich nothwendige Natur der erkannten Gegenstände. Eine solche Natur wird von Beiden gefunden in den Begriffen der geometrischen Figuren sowohl wie in den Sätzen der Arithmetik. Und wenn nun Malebranche der Nachweis gelingt, daß man keinen Begriff der Seele besitzt, von dem aus man nachweisen kann, dieselbe müsse nothwendig dieser oder jener Modifikationen fähig seyn, wie man wohl von einem Dreieck behaupten kann, daß die Summe der 3 Winkel gleich 2 Rechten ist; wenn er nachweist, wie alle Modificationen, die man von der Seele kennt, durch zufällige Erfahrung uns bekannt werden, statt mit innerer Nothwendigkeit aus einem Begriff der Seele abgeleitet zu werden, so darf er auch behaupten, daß ein klare und deutliche Erkenntniß der Seele überhaupt unmöglich sey, und er ist hierbei nicht nur jenem cartesianischen Grundsatz bei Behandlung der Körperwelt treu geblieben, sondern auch seine neuen von

Descartes abweichenden Resultate sind diesem Grundsatze nach völlig richtig und unanfechtbar.

Es bleibt also jene Widersprüche zu erklären nur die andere Möglichkeit übrig: Malebranche hat falsche Behauptungen an jenen Grundsatz angeknüpft. Sind seine Resultate im Großen und Ganzen richtig, so können Irrthümer nur in einigen Einzelheiten vorgekommen seyn. Ich habe mich, um die Uebereinstimmung Malebranche's mit Descartes im Grundsatz des Erkennens nachzuweisen, auf seine Ansichten über die geometrischen Figuren und die Sätze der Arithmetik bezogen. Malebranche selbst aber geht in den Stellen, die der obigen Darstellung zu Grunde gelegt sind, vom Begriffe der Ausdehnung aus. Dieser Ausgangspunkt ist meiner Ansicht nach ein falscher. Daraus erklären sich jene Widersprüche. Die Resultate Malebranche's sind richtig, aber durch den falschen Ausgangspunkt geräth er in Widersprüche und scheint die Resultate selbst zu verwirren, während, wenn er von den geometrischen Figuren direkt ausgegangen wäre, die Widersprüche vermieden worden und die Resultate unanfechtbar geblieben wären.

Wir haben das eigenthümliche Wesen der klaren und deutlichen Erkenntniß an den geometrischen Figuren kennen gelernt, und an diesen Figuren entwickelt Descartes seinen Grundsatz der Erkenntniß. Aber läßt sich, was von den einzelnen Figuren gilt, auch von der Ausdehnung an sich sagen? Ich kann gewisse Eigenthümlichkeiten nennen, die nothwendig in jedem Dreieck enthalten seyn müssen, aber kann ich solche Eigenthümlichkeiten auch am Begriff der Ausdehnung nennen? Wir möchten die Frage verneinen, aber ich meine, man darf es Malebranche nicht übel nehmen, wenn er sie bejaht. Denn der Irrthum, den er hier begeht, kommt nicht erst von ihm her, sondern er liegt, wenn auch weniger offen, bereits im Systeme Descartes'. Ich finde, daß dieser Punkt wichtig genug ist zum Verständniß der cartesianischen Schule, als daß er hier nicht besonders erörtert werden sollte.

Man kann die Ausdehnung, welche neben dem Denken an

der Spitze des cartesianischen Systems steht, in einem doppelten Sinne fassen. Entweder man faßt sie auf als logischen Begriff. Als solcher ist sie nichts weiter als ein Merkmal, abgezogen von den einzelnen Körpern oder Figuren. Als der zuletzt abgezogene Begriff hat sie den größten Umfang, aber den kleinsten Inhalt. Urtheilt man daher nach dem Umfang, so wird die Ausdehnung als der höchste Begriff allen anderen voranstehen; urtheilt man dagegen nach dem Inhalt, so erscheint sie als der kleinste und letzte Begriff, der allen anderen erst nachfolgt. — Ein anderes wird es seyn, wenn wir die Ausdehnung vom metaphysischen Standpunkt auffassen. Hier wird die Ausdehnung oder der Raum als der Urgrund aller Raumvorstellungen betrachtet, aus dem sich, sey es nun durch Hinzutreten gewisser Geisteskräfte, oder durch sonstige Zusätze, die übrigen Raumvorstellungen erst entwickeln. Demnach erscheint hier die Ausdehnung als das Erste, gewissermaßen im Keime alle Figuren u. s. w. enthaltend, die Figuren dagegen als das Zweite, aus jenem entsprungene. In diesem Sinne könnte man etwa der Ausdehnung den größten Inhalt beilegen und den kleinsten Umfang. Aber es ist nicht zu vergessen: die Ausdehnung in diesem Sinne, die Figuren nach dieser ihrer Entstehungsweise betrachtet, sind ihrem Wesen nach unabhängig von aller reflektirenden Verstandsthätigkeit und daher auch nicht in die Form des Verstandes gekleidet, d. h. sie sind keine Begriffe. Unter den Cartesianern ist es meines Wissens nur Geulinx, der dieser letzteren Auffassung des Raums und der Raumvorstellungen sich mit Verständniß nähert; die Uebrigen begehen den Fehler, beide Auffassungen völlig zu vermengen. Man entnimmt den Umfang der Ausdehnung aus der Logik, den Inhalt aus der Metaphysik, und schmilzt sich so einen Begriff zusammen, der weder in die Logik noch in die Metaphysik paßt. Man läßt die Ausdehnung als obersten und allgemeinsten Begriff stehen, wie er in der Logik dasteht, ohne Inhalt, und diesen Mangel zu ersetzen, giebt man ihr den Inhalt, den sie doch nur im metaphysischen Sinne beanspruchen darf. Man nimmt den vollen Inhalt der metaphysischen Ausdehnung und

sucht nun von diesem Inhalt durch logische Zergliederung alle Raumarten abzuziehen. Nun hat man entdeckt, daß die inneren Beziehungen, die in einzelnen Raumvorstellungen liegen, durch innere Nothwendigkeit zusammengehalten werden; in Folge jenes Irrthums kommt man dazu, was von den einzelnen Raumvorstellungen gilt, auch auf den Begriff der Ausdehnung zu übertragen, d. h. zu meinen, daß wie die einzelnen inneren Beziehungen in einer Raumvorstellung, so nun auch alle Raumvorstellungen mit innerer Nothwendigkeit im Begriff der Ausdehnung enthalten seyen. Dieser Irrthum liegt bei Descartes noch sehr versteckt; Geulinx scheint ihn unbewußt fast überwunden zu haben; bei Malebranche, der nur Descartes verarbeitet, Geulinx aber nicht zu kennen scheint, tritt er zum ersten Male deutlich zu Tage.

Daher also der Glaube des Malebranche, als könne er aus dem Begriffe der Ausdehnung alle möglichen Modifikationen derselben entnehmen; und da er doch auf der anderen Seite einsieht, daß ihrer Unendlichkeit halber nicht alle Modificationen der Ausdehnung von ihm erkannt werden könnten, da ist es wieder die unbedingte Sicherheit, alle inneren Beziehungen mit Nothwendigkeit erkennen zu können wie sie sich an den geometrischen Figuren erkennen läßt, welche ihn treibt, trotz der Unerkennbarkeit aller ihrer Modifikationen dennoch den Begriff der Ausdehnung hochzuhalten, und lieber den Fehler in der Erkenntniß der Beschränktheit des menschlichen Geistes schuld zu geben als diesen Begriff fallen zu lassen.

So offenbart er sich auch hier als echter Cartesianer, der was er an den einzelnen Figuren bemerkt, auch auf den logischen Begriff der Ausdehnung überträgt; und wenn er dadurch auch in einige Widersprüche geräth, so hat er doch wenigstens ein richtiges Gefühl für die unter jenen Widersprüchen verborgene Wahrheit, so daß wenigstens seine Schlüsse richtig werden.

Die Untersuchung über die Frage, welche Dinge klar und deutlich erkannt werden, hat mit der obigen Erörterung ihr Ende gefunden. Die grundlegenden Erkenntnisse sind aufgestellt; was

weiter folgt, hat nur den Zweck dieselben weiter auszubauen und die Folgen aus ihnen zu ziehen. Alle weiteren Abweichungen Malebranche's von Descartes sind daher nichts weiter als die Folgen dieser grundlegenden Erkenntnisse.

Die einzige Frage, die dem Cartesianer noch bleibt, nachdem er seine klaren und deutlichen Ideen gefunden, ist die: woher kommen jene Ideen, die wir klar und deutlich erkannt haben? Descartes war von der Ansicht ausgegangen, daß nichts deutlicher erkannt werde als das eigne Denken. In diesem Denken hatte er eine Anzahl klar und deutlich erkennbarer Ideen vorgefunden. Es blieb ihm nichts übrig als den Ursprung dieser Ideen im Denken selbst zu suchen; sie galten ihm als dem Denken angeboren. Malebranche hat jene erste Ansicht Descartes' umgestoßen; das eigne Ich mit seinen Modifikationen ist durchaus unerkennbar. Zu diesen Modifikationen gehört auch das Denken. Läßt sich von solchem Standpunkte aus noch behaupten, daß die Ideen dem Denken angeboren seyen? Und wenn sie nicht angeboren sind, woher stammen dieselben?

Es stehen Malebranche zwei Wege offen, den Ursprung der Ideen festzustellen. Ein indirekter, indem er beweist, daß alle Versuche der Gegner den Ursprung der Ideen zu erklären, nichtig seyen: ein direkter, indem er aus der Natur der Ideen heraus den Ursprung derselben construirt. Das indirekte und umständlichere Verfahren ist vorherrschend in seinem Hauptwerke über die Erforschung der Wahrheit, das direkte in seinen übrigen Schriften. In ersterem Werke wird der Ursprung der Ideen bereits nachgewiesen, noch ehe der Punkt, in welchem Malebranche im wesentlichsten von Descartes abweicht, die Unerkennbarkeit des eigenen Ich, erörtert ist.*) Seine Polemik gegen die angeborenen Ideen Descartes' entbehrt daher noch des Hauptarguments, und es ist nicht zu verwundern, wenn sie hier noch eine ziemlich schwache ist.

Ich halte es nicht für nothwendig alle die gegnerischen

*) Das erstere Liv. III. Part. VII. chp. 2—6; das letzt. chp. 7.

Ansichten und ihre Widerlegung durch Malebranche hier anzuführen.

Dergleichen Behauptungen, wie z. B. daß die Ideen von Körpern außer uns herstammen, oder daß dieselben nur Eigenschaften oder Modificationen der Seele seyen, oder daß die Seele dieselben erst producire, sind bereits von Descartes widerlegt worden. Was aber hat Malebranche gegen die Auffassung der Ideen als angeborene einzuwenden? Da er über das innere Wesen dieser Ideen mit Descartes übereinstimmt, seine Hauptabweichung von diesem aber noch nicht festgestellt ist, so besitzt er vorläufig noch keinen Gegenbeweis; er kann nichts geltend machen als einen Wahrscheinlichkeitsgrund. Er lautet: Die Zahl der Ideen ist unendlich, der menschliche Geist dagegen endlich und beschränkt. Es hieße eine sehr complicirte Erklärung geben, wollte man behaupten, die unendlich zahllosen Ideen seyen dem beschränkten menschlichen Geiste anerschaffen. Da nun Gott stets nur durch die einfachsten Mittel wirkt, so ziemt es sich diese kaum glaubliche Erklärung aufzugeben, sobald sich eine einfachere darbietet. Nun giebt Malebranche darauf eine einfachere Erklärung indem er behauptet, daß die Ideen allein in Gott ihren Ursprung haben und nur in Gott geschaut werden können; aber wie er jene Erklärung nur deßhalb verwarf, weil sie wenig wahrscheinlich war, so kann er diese auch nur empfehlen, indem er sie als eine höchst wahrscheinliche hinstellt.*)

Noch ist zu erwähnen, daß Malebranche für den Fall, daß die Ideen in Gott ihren Ursprung haben sollten, doch die Meinung zurückweist, als ob Gott in jedem Augenblicke, wo wir ihrer bedürfen, dieselben in uns hervorrufe. Denn um eine Idee klar erkennen zu wollen, muß man sie schon vorher wenigstens verworren erfaßt haben. Man kann nicht an etwas denken wollen, wovon man überhaupt keine Ahnung hat. Daher ist es nothwendig, daß noch vor ihrer Erkenntniß die Ideen der Dinge unsrem Geiste gegenwärtig sind; so wahr es daher

*) Rech. d. l. V. Liv. III Part. II chp. 6.

ist, daß wir dieselben erkennen, so wenig ist es möglich, daß dieselben erst im Augenblick des Erkennens in unsrem Geiste hervorgerufen seyen.

Wir verlassen den indirekten Weg um den direkten zu betreten. Wir wollen uns nicht aus der Widerlegung der Gegner eine wahrscheinlich richtige Meinung zusammensetzen, sondern vom Boden eigener Erkenntnisse aus eine neue Erkenntniß folgern. Während dort die Gegner nur bekämpft werden durch Betonung ihrer eigenen Schwächen und Widersprüche, treten wir ihnen hier gegenüber mit einer eigenen sicheren Erkenntniß. Descartes hat behauptet, die Ideen seyen dem Geist angeboren, da vor der Erkenntniß dieser Ideen kein anderes Ding erkannt war als nur dieser Geist, — was wird Malebranche über den Ursprung der Ideen sagen, nachdem er die Erkennbarkeit des Geistes umgestoßen?

Zwei Möglichkeiten giebt es für den Ursprung der Ideen. Entweder sie haben ihren Ursprung in unserm Geiste oder außerhalb unsres Geistes. Liegt ihr Ursprung in unserm Geiste? Alles, was wir über unsern Geist wissen, lernen wir durch innere Erfahrung. Darum können wir die Frage auch so stellen: Lernen wir die Ideen durch innere Erfahrung kennen? — Alles was wir durch innere Erfahrung kennen lernen, ist partikulärer Natur. Der Schmerz, den ich empfinde, ist immer nur der einzelne Schmerz, den ich empfinde und von dem ich nicht sagen kann, daß ihn auch Andere empfinden. Ich kann wohl von einem allgemeinen Schmerze reden, aber nicht als ob der Schmerz an sich ein allgemeiner wäre, sondern nur, weil ich das Prädikat der Allgemeinheit mit allen Dingen beliebig verbinden kann. In Wahrheit ist der Schmerz nichts als ein Zustand meiner selbst, den mich die innere Erfahrung lehrt. Solche Zustände sind wandelbar, bald so, bald anders. Nicht so jene Ideen. Sie sind nicht wandelbar, sondern durch innere Nothwendigkeit feststehend und unveränderlich. Sie sind nicht partikulärer Art, sondern allgemein; denn sie gelten nicht nur für mich, sondern für alles, was ist. Daher haben sie nichts

gemein mit den Zuständen meines Ich, ihre Erkenntniß stammt nicht her aus innerer Erfahrung, ihr Ursprung liegt nicht in meinem Geiste.*) Daher nennt sie Malebranche einmal perceptions pures, pour ainsi dire, superficielles à l'ame.**)

Kürzer noch könnte man die Sache so fassen: die innere Erfahrung lehrt uns nur was in uns ist, nicht aber was von uns verschieden d. h. außer uns ist. Nun sind aber jene Ideen von uns verschieden d. h. außer uns; daher kann ihre Erkenntniß nicht aus unsrer inneren Erfahrung stammen. Ist es daher unser Verstand, welcher diese Ideen erkennt, so müssen wir hier unterscheiden zwischen dem Verstand, der die Außendinge erkennt, und der inneren Erfahrung, die uns über uns selbst belehrt.***)

Endlich betont Malebranche auch die Beschränktheit unsres Geistes und schließt folgendermaßen: Die Ausdehnung, die höchste der erkannten Ideen, ist unendlich; wir selbst sind endlich, darum kann die Idee der Ausdehnung ihren Ursprung nicht in uns haben.†)

Wo aber haben die Ideen ihren Ursprung, wenn derselbe nicht in uns, sondern außer uns liegt? Als allgemeine, unendliche, unabänderliche und ewige Ideen können sie ihren Ursprung nur haben in einem Wesen, das wie sie selbst allgemein, unendlich, unabänderlich und ewig ist, d. i. in Gott. Gott selbst hat für alle Zeiten und Orte diese Wahrheiten und ewigen Gesetze aufgestellt und in Folge seines Dekrets sind sie unveränderlich. In Gott sind diese Ideen, und in Gott schauen muß sie der Geist, welcher sie erkennen will. Wenn wir daher wirklich erkennen, so geschieht es nur, weil unser Geist unmittelbar mit Gott selbst verbunden ist.††)

Wie aber kommt dies Schauen der Ideen in Gott zu

---

*) Rech. d. l. V. Eclairc. X. Entret. I. II.

**) Rech. d. l. V. Liv. I chp. I, 1.

***) Rech. d. l. V. Eclairc. X.

†) Rech. d. l. V. Rép. á M. Regis chp. II.

††) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. chp. 6. Eclairc. X. Entret. I und an vielen anderen Stellen.

Stande? Wie ist eine Erkenntniß der in Gott enthaltenen Ideen möglich?

Jedenfalls kann diese Erkenntniß ebensowenig mit der inneren Erfahrung zusammenhängen, wie die Ideen selbst, die durch sie erkannt werden. Nun ist aber all jene Thätigkeit, die unser Denken zu entfalten scheint, jenes Nachdenken und Grübeln, das, wie wir glauben, zur Erkenntniß der Wahrheit führt, nichts weiter als ein Zustand unsres Innern, durch innere Erfahrung uns bekannt. Ist aber diese innere Erfahrung von der Erkenntniß der Ideen ausgeschlossen, so ist es auch alle Thätigkeit unsres Denkens überhaupt; die Erkenntniß der Ideen erfolgt ohne jede Thätigkeit des Denkens, das Vermögen die Ideen zu erkennen ist völlig passiv. Nun nennen wir das Vermögen die Ideen zu erkennen, den Verstand. Darum behauptet Malebranche: der Verstand ist völlig passiv. Der Verstand ist nicht thätig, sondern er empfängt nur. Er gleicht insofern der Materie, welche wohl Bewegung empfangen, aber nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Um jedes Mißverständniß zu vermeiden, schlägt Malebranche vor, die geschaffnen Geister nicht zu bezeichnen als Substanzen, welche denken, sondern vielmehr als substances qui apperçoivent ce qui les touche ou les modifie.*)

Also nicht nur die Ideen liegen außer uns, sondern auch die Thätigkeit, durch welche wir zur Erkenntniß derselben gebracht werden. Haben aber diese Ideen ihren Ursprung in Gott, so kann es auch nur Gott seyn, der die Erkenntniß derselben in uns hervorruft. Alle Erkenntniß ist demnach nichts anderes als Erleuchtung. Gott erleuchtet uns oder die Ideen sind es durch Gott, die uns erleuchten. Wie die Sonne die Dinge erhellen muß, wenn wir sie sehen wollen, so müssen die Ideen uns erleuchten, wenn wir erkennen wollen.**)

*) Rech. d. l. V. Rép. á M. Reg. chp. II, 14. Eclairc. II. vgl. Liv. I. chp. 1, 1 u. A.

**) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. chp. 6. Liv. VI. Part. I. chp. 1. Eclairc. II, u. A.

Uns Menschen bleibt daher nichts übrig als Gott zu bitten, daß er uns erleuchte. Hatte Malebranche einst zur Aufmerksamkeit ermahnt, da nur ein aufmerksamer Geist den Irrthümern entgehen könne, so erklärt er uns jetzt, was eigentlich diese Aufmerksamkeit ihrem Wesen nach ist. Sie ist nichts weiter als ein Hinwenden des Geistes an Gott mit der Bitte durch ihn erleuchtet zu werden. Nur der Aufmerksame erkennt die Wahrheit, d. h. nur der Aufmerksame erhält Antworten von Gott, denn nur er versteht es zu fragen.*) Freilich nicht alle Fragen die wir an die ewige Weisheit richten werden beantwortet; wir bitten bisweilen mehr, als wir empfangen können. Oft auch geht die Antwort verloren. Aber in diesem Falle liegt die Schuld an uns, da der verwirrende Lärm unserer Leidenschaften es ist, der uns hindert die Antwort zu vernehmen.**) Die Aufmerksamkeit also ist es, an welche die Erleuchtung durch die Ideen sich anschließt. Sie ist nicht die eigentliche Ursache, sondern nur die Gelegenheit, bei welcher die Erleuchtung erfolgt, oder die gelegentliche Ursache derselben.***) Hier vollendet sich die Lehre vom Occasionalismus. Die körperliche Bewegung ist die Gelegenheit, bei welcher Gott die sinnliche Empfindung im Geiste des Menschen hervorruft, hatte Geulinx behauptet. Malebranche geht noch einen Schritt weiter. Nicht nur die sinnlichen Vorstellungen, auch die klare und deutliche Erkenntniß der Ideen ist von Gott verursacht; dort ist die gelegentliche Ursache die Bewegung des Körpers, hier ist es die Aufmerksamkeit des Geistes. Nur in Einem unterscheiden sich diese beiden Arten gelegentlicher Ursachen. Die Bewegung, die gelegentliche Ursache der sinnlichen Wahrnehmung, ist wie die letztere selbst allein durch Gott veranlaßt; die Aufmerksamkeit dagegen hängt ab von

*) Rech. d. l. V. Liv. VI. Part. II. Concl. Eclairc. II. Traité de Mor. chp. V, 4. Conv. chrestiennes Rotterd., 1685., Entret. I.

**) Traité de la Nature et de la Grace. Rott. 1684 Disc. I. Part. I, 8. Disc. II. Part. II, 37.

***) Traité d. l. Nat. et d. l. Gr. Disc. III. Part. I, 6. Rep. à M. Arn. des vrayes et fausses id. 1684 chp. XVII, 10. XXII, 7. XXIV, 9. Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. chp. VII, 1.

unsrem freien Willen. Darum treffen uns die sinnlichen Wahrnehmungen unabhängig von unserm Willen; die Erleuchtung durch Gott dagegen hängt davon ab, ob wir erleuchtet seyn wollen oder nicht.

Die Behauptung, daß alle Erkenntniß nur Erleuchtung sey, hat mancherlei Folgen. Wir wissen aus Erfahrung, daß wir um so leichter an etwas denken, je öfter wir an dasselbe bereits gedacht haben. Nun ist es aber Gott, der alle Ideen in uns hervorruft; vermögen wir daher leicht an eine Idee uns zu erinnern, nicht wir sind es, welche durch eigene Denkthätigkeit die Leichtigkeit des Gedächtnisses hervorrufen, sondern Gott vielmehr ist die Ursache dieses Gedächtnisses. Ja da wir völlig mit Gott vereinigt sind und in jedem Augenblicke durch die Ideen erleuchtet werden können, so sind im eigentlichen Sinne Gedächtniß und Gewohnheit überhaupt unnöthig für uns.*)

Wenn Gott allein der Quell aller Erkenntniß ist, wie thöricht ist es die Wahrheit in dem eigenen Innern zu suchen. „O innere Wahrheit! Wie lächerlich macht dein Licht die Menschen. Man glaubt eine Schaar Blinder zu schauen, die es sich in den Kopf gesetzt haben unter alten Ruinen einen Schatz zu suchen. Sie wühlen unter den Steinen, die man doch schon um und um gewandt hat, ohne Erfolg, seit 6000 Jahren.**)

Aber des Malebranche harrt noch ein ernster Gegner. Durch die Behauptung, daß alle Erkenntnisse auf göttlicher Erleuchtung beruhen, werden unwillkürlich die Thatsachen der Logik betroffen. Die Logik handelt von den Formen, in denen unser Denken sich bewegt. Diese Formen sind: Begriffe, Urtheile, Schlüsse. Daß etwas diesen Formen Aehnliches existire, kann Malebranche nicht leugnen; es fragt sich nur, wie er dies vereinigen soll mit der Verneinung jeder Denkthätigkeit. Ich wüßte allerdings nicht, daß Malebranche selbst diese Frage so offen aufgestellt hätte; aber fehlt auch die Frage, so fehlt doch nicht

*) Rech. d. l. V. Eclairc. VII.

**) Medit. chrest. VI, 3.

die Antwort. Wenigstens stimmt, was er über jene vermeintlichen Denkformen sagt, so völlig mit seinen obigen Ansichten überein, daß es als die nothwendige Folge derselben angesehen werden darf.

Beruht alle Erkenntniß auf Erleuchtung, so daß jede Denkthätigkeit völlig ausgeschlossen ist, so kann man streng genommen nicht sagen: Der Mensch bildet Begriffe, Urtheile, Schlüsse, sondern nur: Der Mensch wird sich einer Wahrheit bewußt, ohne daß er selbst das Bewußtseyn hervorgerufen hat. Insofern giebt es nur eine Art des Erkennens, nämlich dies Bewußtwerden (apercevoir oder simple vue). Was man auch für Denkthätigkeiten unterscheiden mag, sie können nichts weiter seyn als einfache Perceptionen. Nun reden wir aber doch von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; ist alles Erkennen nichts weiter als ein solches Bewußtwerden oder Wahrnehmen, so kann der Grund, der zu jener Unterscheidung Anlaß giebt, nicht in der Eigenthümlichkeit des Bewußtwerdens liegen, sondern in dem, dessen man sich bewußt wird. Nun ist im Begriff immer nur ein Gegenstand gedacht, im Urtheile wird die Beziehung gewisser Begriffe zu einander, im Schluß die Beziehung gewisser Urtheile zu einander ausgesprochen; darum behauptet Malebranche: einen Begriff denken heißt eines Gegenstandes bewußt werden ohne Beziehung auf einen anderen (Zahl 4); ein Urtheil ist das Bewußtwerden der Beziehungen zweier oder mehrerer Dinge auf einander ($2 + 2 = 4$), ein Schluß endlich das Bewußtwerden der Beziehungen zweier oder mehrerer Beziehungen zwischen zweien oder mehreren Dingen ($4 =$ weniger als 6; $2 + 2 = 4$; darum $2 + 2 =$ weniger als 6). Der Beziehungen, deren man sich in Urtheilen und Schlüssen bewußt werden kann, giebt es zwei: Beziehungen der Gleichheit ($2 + 2 = 4$) und der Ungleichheit ($2 + 2 =$ nicht 5). Ein Irrthum ist nur möglich, indem man eine Beziehung der Ungleichheit als eine Beziehung der Gleichheit auffaßt oder umgekehrt.*)

*) Rech. d. l. V. Liv. I. chp. II, 1. Liv. III. Part. II. chp. VI.

Die Ansicht, daß im Wahrnehmen solcher Beziehungen die menschliche Erkenntniß bestehe, kehrt häufig bei Malebranche wieder, aber er erscheint, wo es gilt den sachlichen Inhalt der Erkenntnisse zu bestimmen, sehr unklar und schwankend. Spekulative Wahrheiten, meint er, bestehen in der Beziehung der Größen (aus ihnen sind die obigen Beispiele entnommen), diese allein sind sichere und ewige Wahrheiten. Von diesen unterscheidet er praktische Wahrheiten, d. h. Beziehungen der Vollkommenheit. Ich erkenne, welche Dinge vollkommener, welche unvollkommener sind. Darnach bestimmt sich die Rangordnung, welche die Dinge in der Welt einnehmen; nach der Rangordnung wiederum die Liebe, die der Mensch zu den einzelnen Dingen hegen darf. Diese Beziehungen erklärt er den Beziehungen der Größe gegenüber für unklar und unsicher.*) An anderen Stellen unterscheidet er wieder Beziehungen der Ideen zu einander, der Ideen zu den wirklichen Dingen, der wirklichen Dinge zu einander, ohne aber diese Unterscheidung weiter durchzuführen oder mit den an anderen Orten gegebenen zu vereinigen. Das Einzige wäre, daß er erklärt, die Beziehung der Gleichheit, die im Reiche der Ideen über Irrthum und Wahrheit entscheidet, könne nicht auf materielle Dinge angewandt werden.**) —

Es dürfte kaum nöthig seyn sich über diese Dinge weiter auszulassen, zumal da Malebranche selbst keine weiteren Ausführungen giebt. Das Eine läßt sich jedenfalls einsehen: mit der Verneinung der menschlichen Denkthätigkeit beim Erkennen sind auch alle Untersuchungen der Logik über die Formen dieser Denkthätigkeit unnütz geworden. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir bei Malebranche einer Geringschätzung des Meisters der Logik, Aristoteles, ja überhaupt der alten Philosophie begegnen, wie sie in der Weise auch bei den eifrigsten Cartesianern kaum vorgekommen seyn dürfte. Aristoteles ist nach seiner Ansicht so dunkel und so voll allgemeiner und vager Be-

*) Traité de Morale Part. I. chp. I, 6.

**) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. Chp. X. Liv. VI. Part. I. Chp. V. Medit. Chrest. IV, 5.

griffe, daß man Alles aus ihm herauslesen kann. Er sagt fast nichts, macht aber viel Lärm, wie die Glocken, bei deren Tone die Kinder alles Mögliche nennen, was die Glocken gesagt haben sollen, während sie doch gar nichts gesagt haben.*) Er macht ihm den Vorwurf, daß er überall, auch in der Physik, nur Logik treibe.**) Dies zweite Buch der Rhetorik erklärt er noch für das beste Buch des Aristoteles.***) Und doch können wir nicht umhin, auch in solchen Auslassungen den Ton des Cartesianers zu vernehmen. Selbst für den Fall, daß Malebranche die Passivität des Verstandes nicht ausgesprochen hätte, würde er kaum eine andere Meinung über Urtheile und Schlüsse haben hegen können. Denn so lange der Cartesianer nichts weiter unternimmt als nach dem Grundsatze seines Meisters von der klaren und deutlichen Erkenntniß aus den in unsrem Bewußtseyn enthaltenen Vorstellungen gewisse in sich feststehende Begriffe auszuheben, so lange wird er sich auf nichts anderes stützen können als auf das eigene, unmittelbare Bewußtseyn; und Urtheile und Schlüsse sind zu diesem seinem Zwecke unnöthig. Daher liegt in der Thatsache, daß Malebranche auf dies Bewußtseyn pochend, Urtheile und Schlüsse verneint, zuletzt nichts anderes ausgesprochen als das Streben eines Cartesianers, was seine Genossen bisher nur bei Seite geschoben, auch einmal in sein wirkliches Nichts aufzulösen. Mißglückt ihm der Versuch, so liegt die Schuld nicht bloß in ihm, sondern zugleich im Charakter der ganzen Schule.

Die Untersuchung über den Ursprung der Ideen und die Möglichkeit ihrer Erkenntniß ist hiermit abgeschlossen. Es dürfte sich verlohnen, die Resultate derselben kurz zusammenzustellen, um vervollständigt durch einige erläuternde Bemerkungen Malebranche's, ein einheitliches Bild zu erhalten von der Art und Weise, wie nach der Meinung unsres Philosophen

*) Rech. d. l. V. Liv. IV. Chp. III, 3.
**) Rech. d. l. V. Liv. VI. Part. II. Chp. II.
***) Rech. d. l. V. Liv. V. Chp. II.

der gesammte Vorstellungsinhalt des menschlichen Geistes zu Stande kommt.

Gott ist das allgemeine, unendliche Wesen. Er wird in sich selbst erfaßt. Alle Dinge sind durch ihn geschaffen. Der Schöpfung der Dinge durch Gott gehen die Ideen der Dinge in Gott voraus. Diese Ideen sind in Gott enthalten. Wie Gott selbst das Unendliche, so werden diese Ideen Participationen oder Limitationen des Unendlichen genannt.*)

Es giebt zwei Grundideen: Denken und Ausdehnung. Diese Ideen sind die ewigen Modelle, nach welchen Gott schafft. Nach ihnen sind geschaffen die Körperwelt und die Geister.

Gott schließt in sich zwar die Ideen der Körper, nicht aber die nach diesen Ideen geschaffenen Körper. Dagegen enthält Gott die Ideen der Geister nicht nur in sich, sondern diese Geister sind auch unmittelbar mit ihm vereinigt. Man kann Gott daher nennen den Ort der Geister. Durch diese unmittelbare Einigung mit Gott ist es den Geistern allein möglich die Ideen zu erkennen.

Gott ist thätig in der Körperwelt sowohl wie in dem geschaffnen Geist. In der Körperwelt ist er thätig, denn nur er ist es, der der Körperwelt Bewegung giebt. Im geschaffenen Geist ist er thätig 1) indem er ihn durch seine Ideen erleuchtet, 2) indem er bei Gelegenheit körperlicher Bewegungen sinnliche Vorstellungen in ihm veranlaßt.

Gott erleuchtet den Geist durch seine Ideen. Denn wie Gott selbst, so sind auch die Ideen unendlich; der menschliche erschaffene Geist dagegen ist endlich. Darum sind die Ideen das Höhere, der menschliche Geist das Niedere. Nicht der menschliche Geist erhebt sich zu den Ideen, sondern die Ideen kommen zu ihm herab, d. h. sie erleuchten ihn.

Gott verursacht die sinnlichen Vorstellnngen im menschlichen Geiste. Denn nur Gott vermag dem Körper Bewegung zu geben; nur er vermag bei Gelegenheit einer körperlichen Bewegung eine sinnliche Vorstellung im Geiste hervorzurufen.

*) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. Chp. VI.

Dem Erwecken sinnlicher Vorstellungen sowohl wie dem Erleuchten durch Ideen gehen occasionelle Ursachen voraus. Dort ist es die körperliche Bewegung, hier die Aufmerksamkeit des Menschen. Dort hat die gelegentliche Ursache ihren Ursprung in Gott, denn nur Gott ist Urheber der körperlichen Bewegung: hier hängt die gelegentliche Ursache ab von unserm eigenen Willen.

Die Ideen, die uns erleuchten, sind in Gott. Demnach, wer die Ideen schaut, schaut Gott; zwar nicht absolut; denn Gott steht noch über den Ideen; aber doch relativ, sofern er etwas schaut, was in Gott ist.*)

Nicht so bei den sinnlichen Vorstellungen. Gott sieht wohl die Ideen dieser Vorstellungen in sich, er weiß, wie unsre Seele modificirt seyn muß, um solche Vorstellungen zu empfangen; er weiß es, wenn die Seele durch solche Vorstellungen modificirt wird. Aber er ist selbst kein sinnliches Wesen; darum liegen die sinnlichen Vorstellungen selbst nicht in ihm.**)

Wie weit reicht die Erleuchtung vermittelst der Ideen durch Gott? In welchem Verhältniß stehen die durch Gott verursachten sinnlichen Vorstellungen zu diesen Ideen?

Es giebt nur eine Reihe von Ideen, durch welche wir erleuchtet werden, dies sind die Ideen der Körper. Wir werden erleuchtet durch die Uridee der Ausdehnung und ihre Modificationen; denn diese Ideen werden klar und deutlich erkannt. Dagegen ist uns eine andere Ideenreihe verschlossen, nämlich die Ideen der Geister. Gott bietet uns diese Ideen nicht durch Erleuchtung dar, denn die Thatsache steht fest, daß wir keine klare und deutliche Erkenntniß des Geistes haben.

In Gott sind nur die Ideen, nicht die sinnlichen Empfindungen. Nun ruft Gott aber diese Empfindungen in uns hervor. Alles was Gott thut, thut er nach Ideen. Wir können daher nicht umhin, auch diese Empfindungen mit den in Gott

---

*) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. chp. 6.

**) Trois lettres touchants la defense de M. Arn. contre la rép. au Livr. des vr. et f. id Rott. 1685, Rem. V. Rép. Vergl. Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. Chp. 6.

liegenden Ideen in Verbindung zu setzen. Wie die Ideen der einzelnen Figuren, so sind auch die sinnlichen Bilder Modifikationen der einen Idee der Ausdehnung. Jene Ideen wie diese Empfindungen sind nichts als die Idee der Ausdehnung in dieser oder jener Form geschaut; dort klar und deutlich, hier dunkel und verworren; dort in ihrem eigentlichen Wesen erfaßt, hier behaftet mit einer in meinem Geiste befindlichen sinnlichen Empfindung. Modificirt die Uridee der Ausdehnung unsern Geist dergestalt, daß wir klare und deutliche Ideen schauen, so nennen wir ihn „Verstand"; modificirt er ihn derart, daß sinnliche Bilder entstehen, mit anderen Worten, ruft die Uridee in uns Vorstellungen hervor, indem der Körper ihr dazu die Gelegenheit bietet, so nennen wir den Geist „Sinn oder Imagination."*)

Es ist diese Erkenntniß ein bedeutsamer Punkt in der Geschichte der cartesianischen Schule. Denn zum ersten Male wird hier von einem Cartesianer im Ernst eine Brücke geschlagen von den Ideen zu den sinnlichen Wahrnehmungen. Malebranche verwirft freilich die sinnliche Wahrnehmung, wie wir oben gesehen, sobald es sich um eine wirkliche Erkenntniß handelt; aber er stellt sie doch nicht gänzlich außer Zusammenhang mit den Ideen. Descartes hatte die sinnliche Wahrnehmung verworfen als gänzlich unbrauchbar, ja als gefährlich. Dasselbe thut Geulinx, wenn er auch einen Versuch macht, eine gewisse Ordnung in die verworrene Masse der sinnlichen Wahrnehmungen hineinzubringen.**) Malebranche dagegen findet, wenngleich verworren und unklar, die Ideen selbst dargestellt in den sinnlichen Empfindungen. Man möchte sich der alten Erfahrung erinnern, daß die Gegensätze sich zu berühren pflegen, wenn man sieht, wie Malebranche, der die Ideen zu einer von seinen Vorgängern nicht geahnten Höhe emporhebt, durch eben diese Stellung veranlaßt

*) Rech. d. l. V. Liv. II. Part. I. Chp. V. 1. Liv V. Chp. I. Liv. VI. Part. I. Chp. V. Part. II. Chp. VI. Rép. à M. Reg. Chp. II. Entret. I. V. Medit. chrest. I, 9.

**) Vergl. meine Abhandlung S. 48.

wird, sie in die engste Verbindung mit der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung zu setzen. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Malebranche den Gebrauch der sinnlichen Anschauung nicht verwirft, sondern sogar empfiehlt bei der Beschäftigung mit geometrischen Figuren.*)

Es hat also nicht nur die klare und deutliche Erkenntniß der Ideen, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung ihren Ursprung in Gott. Das Einzige, was also nicht von Gott abhängt, ist die innere Erfahrung. Und auch diese nur zum Theil. Denn auch die sinnlichen Wahrnehmungen gehören zur inneren Erfahrung. Man könnte also höchstens die innere Erfahrung, soweit sie auf geistige Vorgänge in uns sich bezieht, als ein natürliches, aus sich selbst heraus thätiges Vermögen gelten lassen. Aber Malebranche kommt nicht mehr dazu diesen Punkt genau zu erörtern Er scheint vielmehr in dieser Beziehung bisweilen ungenau zu seyn. Bisweilen scheint er die innere Erfahrung ganz und gar mit der sinnlichen Wahrnehmung zu verwechseln. Dann nennt er den Verstand das Vermögen die Ideen zu empfangen, und die innere Erfahrung erscheint als Sinnlichkeit und Imagination. Oder aber er umfaßt im Worte Verstand klare Erkenntniß und innere Erfahrung zugleich; versteht aber unter innerer Erfahrung nichts weiter als sinnliche Wahrnehmung. In diesem Falle behauptet er, der Verstand sey völlig passiv, d. h. er sey nur ein Vermögen zu empfangen, entweder die klaren Ideen oder die sinnlichen Wahrnehmungen.**)

Eine letzte Frage ließe sich erheben: Warum nur eine klare Erkenntniß der Ideen der Körperwelt, warum eine sinnliche Erfahrung, beides durch Gott hervorgerufen; warum aber nicht zugleich auch eine Erkenntniß der eigenen Seele? Auch hier bleibt Malebranche die Antwort nicht schuldig. Eine Erkenntniß der Körperwelt durch Ideen ist uns gegeben, weil auf an-

*) Rech. d. l. V. Liv. II chp. V, 1. Liv. VI. Part. I. Chp. 5. Entret. V.
**) Rech. d. l. V. Liv. I. Chp. I, 1.

derem Wege eine solche Erkenntniß überhaupt unmöglich wäre. Denn der Geist als denkendes Wesen könnte die Körper als ausgedehnte Wesen überhaupt nicht erkennen, wenn ihm nicht die Ideen zu Gebote ständen, die an sich nicht ausgedehnt sind. Daraus erklärt es sich auch, warum wir eine Erkenntniß der Seele durch Ideen nicht besitzen. Denn die Seele zu erkennen, ist uns ein anderer Weg gegeben, nämlich die innere Erfahrung und die letztere genügt die uns wichtigsten Dinge erkennen zu lassen, z. B. das geistige Wesen derselben, ihre Freiheit und Unsterblichkeit. Auch würden wir, falls wir eine klare Erkenntniß unsrer Seele besäßen, alltäglich so viel neue und großartige Wahrheiten gewinnen, daß wir verloren in das Reich der Ideen darüber das wirkliche Leben mit seinen Pflichten, namentlich die Erhaltung unsres Leibes ganz und gar vergessen würden.*) Die sinnliche Wahrnehmung endlich ist uns gegeben zur Erhaltung unsres Leibes. Wir empfangen die Vorstellung vom brennenden Feuer, um unsern Leib vor solchen Gefahren schützen zu können.**) Gott hat uns somit Alles gegeben, was auf dieser Erde uns vonnöthen und nützlich ist; in einem anderen höheren Leben mögen wir vielleicht andere, höhere Vorstellungen erhalten; dann mag auch die Idee unsrer eigenen Seele klar und deutlich vor unsern Augen enthüllt werden.***)

Wir schließen hiermit die Untersuchungen des Malebranche. Es bleibt uns nichts übrig als aus den gewonnenen Resultaten die Schlüsse zu ziehen auf die Stellung Malebranche's zu Descartes.

Descartes' Verdienst ist es gewesen, einen neuen Grundsatz für die Erkenntniß der Wahrheit aufgestellt zu haben. Die sich dieses Grundsatzes ausnahmslos bedienen, pflegt man seine Schüler zu nennen. Dieser Grundsatz bildet die einheitliche Grundlage der cartesianischen Schule.

Alle Mannigfaltigkeit innerhalb der Schule kann nur aus

*) Rech. d. l. V. Liv. III. Part. II. Chp. VII. Medit. chrest. IX, 19.
**) Rech. d. l. V. Liv. I. Chp. V, 3. Chp. XII, 5 u. A.
***) Vergl. Rech. d. l. V. Liv. Chp. II, 4.

der verschiedenen Art erfolgen, in der man sich dieses Grundsatzes bedient. Wer den langen Weg, den der Meister zur Herstellung seines Grundsatzes eingeschlagen, noch einmal durchläuft, um durch diesen wiederholten Lauf jenen Grundsatz sowohl wie die durch ihn erworbenen Resultate zu vertiefen und zu befestigen, verdient schon um dieses Verfahrens willen in anderem Sinne ein Schüler genannt zu werden als derjenige, welcher den Grundsatz hinnimmt, wie er vom Stifter der Schule ausgesprochen ist, und von diesem Grundsatze aus nur die Resultate seines Meisters prüft. Ein Schüler der ersten Art ist Geulinx; von der zweiten ist Malebranche. Geulinx ist nichts als ein zweiter Descartes, von dem ersten nur unterschieden durch die größere Sicherheit und den weiteren Blick, mit dem er denselben Weg läuft, dieselben Arbeiten leistet. Ganz anders Malebranche. Er giebt zwar den von seinem Meister überkommenen Grundsatz für die menschliche Erkenntniß nicht auf; aber er weigert sich den von diesem Grundsatz aus gewonnenen Erkenntnissen seine Zustimmung zu ertheilen. Seine Hauptaufgabe besteht darin zu prüfen, nicht nur die von jenem Grundsatze aus gewonnenen Erkenntnisse, sondern selbst diejenigen Erkenntnisse, von denen der Grundsatz selbst erst hergenommen ist. Daher steht er zwar dem Grundsatze nach, von dem aus er prüft, innerhalb der cartesianischen Schule, aber der Anwendung dieses Grundsatzes nach steht er über oder außerhalb derselben; hier ist er nicht Cartesianer, sondern Kritiker des Descartes.

Welche Resultate führt diese Kritik herbei? Malebranche stimmt mit Descartes überein in Bezug auf die Begriffe der Mathematik, d. h. er bestätigt die Erkenntnisse, welche der Stifter der Schule von jenem Grundsatze aus gewonnen hat Aber er bestreitet die klare und deutliche Erkenntniß des eigenen Geistes. Während Descartes aus der Thatsache der Erkenntniß des eigenen Geistes den Grundsatz von der klaren und deutlichen Erkenntniß entnimmt, beweist Malebranche, daß es eine solche Erkenntniß des Geistes nicht giebt. Damit vernichtet er die Grundlage, auf der jener Grundsatz der cartesianischen Schule

ruhte; das Resultat seiner Kritik ist die Zersetzung der cartesianischen Philosophie.

Sobald die Unerkennbarkeit des Geistes ausgesprochen wird, ist der Grund und Boden weggenommen, auf den sich der Grundsatz von der klaren und deutlichen Erkenntniß stützt. Dieser Grundsatz schwebt vorläufig in der Luft. Man kann zwar immer noch behaupten, daß man klar und deutlich erkenne, aber man darf nicht mehr behaupten, daß das, was man klar und deutlich erkennt, existire. Denn daß Existenz und klare Erkenntniß identisch seyen, stützte sich allein auf die Erkenntniß des eigenen Ich. Soll daher den klar erkannten Gegenständen dennoch die Existenz gesichert werden, so muß eine neue Grundlage gesucht werden.

Aus mir selber heraus kann ich nichts weiter erweisen als die Thatsache, daß ich die Ideen klar erkenne. Ich komme nicht über diese Thatsache hinaus, welche Schlüsse ich auch unternehmen mag. Kein Schluß kann mir die reale Existenz der Ideen verbürgen. Da somit aus der klaren Erkenntniß der Ideen heraus die reale Existenz derselben als Folge dieser Erkenntniß nicht gewonnen werden kann, so bleibt diese Existenz zu gewinnen kein Mittel weiter übrig, als den Grund, warum sie existiren, vor die klare Erkenntniß derselben zu verlegen, d. h. es muß nachgewiesen werden, daß eine Erkenntniß derselben nicht möglich gewesen wäre, wenn die Ideen nicht real existirt hätten. Das geschieht, indem bewiesen wird, daß eine Erkenntniß der Ideen nicht anders gedacht werden kann denn als eine Wirkung dieser Ideen selbst. Darum beweist Malebranche, daß aus eigenen Kräften diese Erkenntniß in uns nicht habe erfolgen können, daß diese Erkenntniß von einer höheren Ursache herrühren müsse; kurz der ganze Bau einer übernatürlichen, in Gott ruhenden und durch ihn wirksamen Ideenwelt wird entworfen als der vermeintlich einzigen Grundlage, auf der eine Erkenntniß derselben möglich sey.

Hierdurch hat Malebranche Eines erreicht: eine neue Grundlage für die Existenz der erkannten Ideen, nachdem seine Kritik

die alte von Descartes construirte aufgelöst hatte. Aber er geräth in einen Fehler: durch die neue Grundlage kommt er selbst auf einen Standpunkt, auf dem sein eigenes Forschen, seine eigene voraufgegangene Kritik unmöglich wird.

Denn wenn wirklich alle klare Erkenntniß nur eine Wirkung der Ideen ist, wenn unser Geist gar nicht im Stande ist aus eigenen Mitteln zu erkennen, wie soll dieser Geist im Stande seyn Kritik zu üben? Wenn unser Verstand gänzlich passiv ist, so können wir auch nicht mehr unterscheiden, ob etwas klar erkannt sey oder nicht. Was aber darf dann noch als klar und deutlich gelten? Entweder Alles oder Nichts. Entweder Alles — dann ist die göttliche Erleuchtung in sich selbst Bürge ihrer Klarheit, es giebt keine Zeugen außer ihr, und es hängt von der Willkür eines Jeden ab, ob er sich dieser Erleuchtung rühmen will oder nicht. Dann mag auch der unklarste Stoff, den immer ein Mensch in sich tragen mag, als reine Wahrheit gelten, und die unsinnigste Behauptung mag sich mit der Krone göttlicher Offenbarung schmücken, — der Supranaturalismus wird zum krassesten Wunderglauben.

Oder Nichts — dann giebt es für uns nichts, von dem wir behaupten können, es sey klar und deutlich oder aus göttlicher Offenbarung geflossen; auch die scheinbar größte Klarheit kann falsch seyn, da Niemand existirt, der ihre Klarheit verbürgt; aus dem Supranaturalismus folgt der krasseste Skepticismus. Auf beiden Wegen wird nicht nur die Grundlage der cartesianischen Philosophie, es wird überhaupt alle Philosophie und alle Wissenschaft aufgehoben. Der Philosoph, der eine Grundlage der Ideen suchte, macht sich dadurch selbst unmöglich. Ist es das Streben eine neue Grundlage für die Existenz der Ideen zu suchen, welches Malebranche zu Consequenzen treibt, die zur Auflösung aller seiner Voraussetzungen, ja seiner Philosophie überhaupt führen, so kann der bleibende Gewinn seiner Philosophie nur in dem Theile seines Systems liegen, welcher jenen supranaturalen Construktionen voraufgeht, d. h. in der Kritik, welche er an Descartes übt. Indem wir uns zu diesem

Theile hinwenden, lassen wir die Lehre von der göttlichen Erleuchtung fallen; die Aufmerksamkeit ist nicht mehr die gelegentliche Ursache, auf welche hin der göttliche Geist seine Antworten in unser Denken sendet; der Verstand ist wieder in seine natürlichen Rechte eingesetzt. Die Resultate, welche Malebranche auf diesem natürlichen Boden seiner Erkenntnißtheorie aufzuweisen hat, sind die beiden: die Erkenntniß der mathematischen Begriffe und die Unerkennbarkeit des eigenen Geistes. Wie lassen sich beide Resultate mit einander vereinigen?

Gehen wir von der Unerkennbarkeit des Geistes aus. Aus dieser Thatsache ließe sich ein bedeutungsvoller Rückschluß machen anf die Erkenntniß der mathematischen Begriffe. Descartes hatte, gestützt auf das Ich, bei welchem Existenz und klare Erkenntniß zusammenfielen, diesen Begriffen thatsächliche Existenz zugeschrieben. Jenes Ich, aus dem sich die thatsächliche Existenz der erkannten Gegenstände herleiten ließ, fehlt für Malebranche. Darum fehlt ihm der Grund seinen mathematischen Begriffen thatsächliche Existenz zuzuschreiben. Sie sind nichts als in unsrem Bewußtseyn ruhende Vorstellungen. Nun ist aber dies Bewußtseyn mit seinem Inhalt unerkennbar. Darum kann von diesem Standpunkt aus von einer Erkenntniß selbst der mathematischen Begriffe keine Rede mehr seyn. Und da wir überhaupt nichts anderes zum Gegenstande unseres Erkennens machen können, als was an Vorstellungen in unsrem Bewußtseyn liegt, so wird es überhaupt keine Erkenntniß geben können.

Auch dieser Weg führt zum Skepticismus, wenngleich zu einem natürlichen, da der Verstand es ist, der denselben als berechtigt nachweist. Und diesen Skepticismus mag Malebranche gefürchtet haben; ihn zu bannen unternahm er es durch übernatürliche Mittel die Existenz jener Begriffe zu retten; aber er bedachte nicht, daß er auf diesem Wege zuletzt an einen Scheideweg gerathen müsse, wo sein philosophisches Gewissen ihm keine Ruhe läßt als bis er den Weg des krassesten Skepticismus betritt.

Aber wenn auch Malebranche diesen Weg vor Augen gehabt haben mag, so entspricht derselbe doch nicht dem Anlauf, den er im Anfang nimmt. Denn er selbst geht von der Gewißheit der mathematischen Begriffe aus, demnach bestätigt er, daß gewisse Vorstellungen unsres Geistes klar erkannt werden. Erst nachher wirft er die Frage auf, ob es eine solche Erkenntniß auch von den inneren Zuständen meines Ich gebe, und er antwortet mit Nein. Darf man daraus schließen, daß es überhaupt keine Erkenntniß unserer inneren Zustände, kurz unserer Seele gebe? Wenn es keine mathematische Erkenntniß unserer Seele giebt, giebt es dann überhaupt keine Erkenntniß derselben? Der Kritiker in Malebranche hätte antworten sollen: es mag eine solche geben, aber dann ist sie keine mathematische. Mit dieser Antwort wäre eine neue Bahn philosophischen Forschens eröffnet gewesen. Aber der wirkliche Malebranche erwiedert: Weil es keine mathematische Erkenntniß der Seele giebt, darum giebt es überhaupt keine. Mit dieser Antwort kehrt der Philosoph, der auf dem Punkt steht, von dem ein einziger kritischer Schritt weiter ihn zum Meister einer neuen Schule gemacht hätte, in den Kreis der cartesianischen Schüler zurück. Denn nur die mathematische Gewißheit gilt dem Cartesianer als Erkenntniß. So beraubt sich Malebranche selbst des größten Erfolgs, der ihm in Aussicht stand; aber es ist doch schon ein großes solche Erfolge überhaupt in Aussicht gehabt zu haben.

Malebranche ist der Kritiker der cartesianischen Schule. Er beweist, daß von den Gegenständen, auf deren Erkenntniß diese Schule sich stützt, die Erkenntniß nicht existirt, die man verlangt. Indem er der Schule ihre Grundlage nimmt, vollzieht er deren innere Auflösung. Aber er selbst kennt doch keine andere Erkenntniß als die der Cartesianer. Dadurch wird er selbst zum Mitglied dieser Schule und die Auflösung derselben triff auch ihn, der sie vollzieht.

Wilhelm Rosenkrantz' Philosophie.

Von
Laurenz Müllner,
Cooperator an der Pfarre St. Leopold in Wien.

II.

Von viel größerer Bedeutung als alles Erwähnte ist aber die im J. 1861 verfaßte und bis jetzt gleichfalls noch ungedruckte*) „Philosophie der Liebe oder was ist das Höchste?" Es ist diese Abhandlung nicht sowohl eine psychologische Studie über das Problem der geschlechtlichen Liebe, sonden ein metaphysischer Essay, in welchem die Liebe speculativ aufgezeigt wird als „der Grund und die Vollendung alles Seyns, das Erste und Letzte, der Anfang und das Ende, aber ein Anfang ohne Anfang und ein Ende ohne Ende." Dieser Nachweis wird ebenso für die anorganische wie die organische Natur, die Erde wie für das Universum, insbesondere für den vernunftbegabten Menschen versucht. Die Untersuchung beginnt mit der Vermittelung des Gegensatzes von Seyn und Denken durch das höhere Prinzip des Wollens, das beide voraussetzen. Der Beweis hierfür wird in folgender Weise geführt:

Alles, was da ist, setzt eine Ursache voraus, welche die Macht haben mußte, ihm das Seyn zu geben. Denken wir uns die Ursache selbst als seyend und das aus ihr entstehende Seyn durch sie mit Nothwendigkeit bewirkt, so kann diese Ursache nicht die letzte seyn, sondern wir können sie uns nur als wieder durch eine andere bedingt denken. Die letzte Ursache muß über allem Seyn stehen, denn sonst würde sie selbst wieder eine Ursache ihres Seyns voraussetzen. Sie kann auch keiner Nothwendigkeit mehr unterworfen seyn, denn alles Nothwendige muß einen Grund außer sich haben, der die Nothwendigkeit in ihm bestimmt. Die letzte Ursache muß also eine Macht seyn, die das Seyn aus sich selbst bewirkt, und zwar — ohne Bestim-

*) Wir hoffen aber dieselbe noch im heurigen Jahre veröffentlichen zu können.

mung von außen — durch eigene Causalität. Eine solche Macht ist aber ein freier Wille. Der Wille in Thätigkeit gedacht ist Wollen. Also kein Seyn ohne Wollen.

Gegenstand des Denkens sind Vorstellungen und Begriffe. Die konkrete Vorstellung setzt schon ein Seyendes voraus, das vorgestellt wird. Der Begriff als das Allgemeine enthält noch kein wirklich Seyendes, sondern nur die Möglichkeit einer bestimmten Art des Seyenden. Das Denken enthält daher die Möglichkeit des Seyenden. Alles Denkbare ist möglich, nur das Undenkbare unmöglich. Das Denken ist also eine Macht, welche die Dinge ihrer Möglichkeit nach hervorbringt. Dieses Hervorbringen kann aber gleichfalls kein nothwendiges seyn, denn sonst würde sie wieder eine weitere Macht voraussetzen, und nicht jene, sondern diese würde die Möglichkeit hervorbringen. Das Denken erfordert also ebenfalls eine aus sich selbst handelnde Macht, — sohin einen freien Willen. Der Wille in Thätigkeit gedacht ist Wollen. Also: auch kein Denken ohne Wollen. Das Wollen steht somit höher als Denken und Seyn. Das Wollen ist aber undenkbar ohne Richtung. Wenn wir wollen, müssen wir Etwas wollen. In der Vorbewegung zu einem Gegenstande hin, ist das Wollen Liebe, in der Rückbewegung von einem Gegenstande hinweg, ist es Haß. Der Haß muß seyn, sonst könnte die Liebe nicht offenbar werden, wie die Wärme ohne die Kälte, das Licht ohne die Dunkelheit nicht zu unterscheiden wäre. Aber der Haß ist nicht um seiner selbst willen, sondern nur damit die Liebe offenbar werde. Die Liebe ist also das Höchste.

Zur Ergründung des Wesens der Liebe werden dann drei Thesen aufgestellt, deren Wahrheitserweis zugleich die gewünschte Erkenntniß vermittelt: Die Liebe ist 1) Das Erste und Aelteste. 2) Das Größte und Weiteste. 3) Das Letzte und Ewige. Sie ist das Erste und Aelteste; denn vor allem Seyn war die Macht, welche das Seyn hervorbrachte, und vor allem Denken das Denkende. Das Denkende war die Macht und das erste Denken die Bewegung der Macht zur Her-

vorbringung des Seyns. Das Erste und Aelteste war also die Macht und diese war Liebe, denn sie gedachte nicht ihrer selbst, sondern dessen, was noch nicht war, und blieb nicht bei sich selbst, sondern bewegte sich zu dem, was erst werden sollte.

Die Liebe ist aber auch das Größte und Weiteste, denn Alles, was da ist, ist umfaßt und getragen von der nämlichen Liebe, die es in's Daseyn gerufen. Die ganze Natur ist nur ein Reich der Liebe, einer Liebe, die Alles durchdringt und zu einem gemeinsamen Ziele leitet. Das organische Leben in ihr ist eine fortgesetzte Erscheinung der Liebe, seine Entwickelung nur Vorbereitung und Zurichtung zum Liebesakte, die Vermählung der höchste Moment im organischen Leben. Die Pflanze entfaltet ihren Schmuck erst bei ihrer Vermählungsfeier, und bekleidet sich dann mit der Farbenpracht der Blume, welche nach vollbrachtem Liebeswerke schnell wieder verwelkt. Auch das Thier erhöht und veredelt seine Gestalt zur Zeit der Begattung und entwickelt dann das höchste Maß seiner Kräfte. In der unorganischen Natur offenbart die Verbindung der Stoffe unter einander und der Wechselverkehr anziehender Kräfte den Zug der Liebe, welcher selbst das Leblose, das sonst nicht fähig ist, sich zu bewegen, in Bewegung setzt und ihm wenigstens für den Moment der Liebe den Schein des Lebens verleiht, und die Entstehung der Wärme und das Aufblitzen des Lichtes, welche den chemischen Prozeß um so mehr begleiten, je vollkommener er ist, sind gleichsam die Verkünder der Wonne, welche den Stoffen bei ihrer Verbindung, dem Akte ihrer Liebe zu Theil wird. Auch die abstoßenden Kräfte in der Natur und die Flucht mancher Stoffe vor einander beweisen Nichts gegen die Allgemeinheit des Gesetzes der Liebe; nicht Haß ist der Grund, daß ein Stoff zuweilen den anderen abstößt, sondern größere Liebe zu einem dritten, und eben weil sie nicht indifferent ist, folgt sie dem stärkeren Zuge der Wahlverwandtschaft. Das Band der Liebe für die Natur im Großen aber, wie sie im weiten Raume des Sternenhimmels erscheint, ist das allgemeine Gesetz der

Schwere, durch welches die Allheit zu einem durch Liebe verbundenen Einheit — Universum wird. Was aber bis jetzt über die das Größte wie das Kleinste beherrschende Liebe gesagt wurde, ist nicht bildlich, sondern wörtlich zu verstehen. Denn jedes Seyn ist, wie bereits erklärt, seinem Ursprunge nach Wollen, so zwar, daß es nicht bloß aus Wollen entstanden, sondern die Elemente selber, aus denen es besteht, nichts anderes als Wollen, Willenskräfte sind. Das Wollen ist in ihm zur Substanz geworden.*) So weit wir den Dingen eigenes Seyn, müssen wir ihnen auch eigenes Wollen zuerkennen. Wollen ist aber nicht denkbar ohne alle, ob nun freigewählte oder nothwendige, Richtung, wir haben also gerichtetes Wollen, also Liebe. Diese Liebe ist freilich noch nicht die wahre, von dem Schöpfer der Natur als letzter Zweck beabsichtigte. Sie enthält nur Stoff (Wollen) zur wahren Liebe, welche erst der Beseelung durch die Freiheit bedarf, und bildet somit nur eine Entwickelungsstufe für die wahre Liebe. Diese allein uud nicht jede Liebe ist wirklich das Letzte und Ewige.

Die „natürliche" Liebe, wie sie als bewußtloser Zug der Schwere oder des Triebes in der Schöpfung lebt, ist wohl „stark wie der Tod", denn dieser überwindet sie nicht. Er kann das Seyn des Liebenden vernichten, nicht aber die Liebe des Seyenden aufhören machen oder in Haß verwandeln. Das Thier fürchtet den Tod nicht, wenn es gilt, den Gatten zu vertheidigen oder die junge Brut zu beschützen. Bei einem Theile des Pflanzen- und des Thierreichs ist die Vermählung der Geschlechter das Ende der organischen Entwickelung und damit unmittelbarer Uebergang zum Tode. Die Liebe ist aber eine Lust am fremden Seyn und stärker als die Lust am eignen Seyn, und macht

*) Vgl. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit: W.W. I, Bd. 7, S. 381: „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen, Wollen ist Urgrund, auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. Und W.W. II Bd. 2, S. 36 ff.

deßhalb die Vermählungsfeier auch da, wo sie zugleich Vorfeier des Todes ist, zu einem Freudenfeste. Trotzdem ist die natürliche Liebe nicht stärker als der Tod, sondern nur ebenso stark wie er, denn sie überwindet ihn nicht, sondern endet mit ihm. Ganz anders die geistige Liebe, welche in der „Hingabe des freien Willens“ besteht. Für sie giebt es, weil der Geist seiner Natur nach als „in sich selbst Seyendes“ ein Unvergängliches und Ewiges ist, keinen Tod. Sie ist „stärker als der Tod“. Bei seinem Eintritte aus der Ewigkeit in die Zeit hat er sich mit einem körperlichen Elemente bekleidet, welches für ihn Bedingung seines Wirkens in der Sinnenwelt ist, und in diesem Wirken kann ihm allerdings der Tod ein Ziel setzen. Aber in seinem Willen bleibt er ewig frei, und keine Macht kann ihm jemals an seinem Wollen hindern. Der Geist des Menschen behält daher auch nach dem Tode noch sein Wollen, mit dem Wollen seine Liebe und seine Liebe überwindet den Tod! (Und ist die Zeit der Ruhe für die produktive Kraft der Seele abgelaufen, so wird sie sich wieder in derselben erheben, und diese ihr zum Keime eines neuen Leibes werden, aber eines nicht mehr durch das veräußerte Wollen, sondern durch das aus der Veräußerung Zurückerworbene und mit dem Geiste vereinigte Wollen hervorgebrachten und dadurch verklärten Leibes. Dann wird aber auch das Wollen des Geistes seine alte Richtung nehmen. Er wird sicher wieder die Gegenstände seiner alten Liebe finden und — des Wirkens seiner Liebe wird dann kein Ende mehr seyn.)

Die ganze Schöpfung ist sonach ein Werk der Liebe und ihr Zweck wieder Liebe. Gott hat aus Liebe geschaffen; das Geschöpf soll Liebe werden und in Liebe zu Gott zurückkehren. Der Stoff, aus welchem die Liebe des Geschöpfes werden soll, ist das Wollen der Natur. Dieses Wollen ist aber ein veräußertes Wollen. Denn die Schöpfung läßt sich nur denken als ein Hinaustreten seines Wollens aus Gott. Gott macht hierdurch sein Wollen zu einem Seyn außer sich, und begiebt sich gleichsam seines Eigenthums hieran. Durch diese Veräußerung wird das Wollen außergöttlich, aber darum noch nicht

etwas für sich. Es ist nur blindes, außer sich gesetztes, auch für sich nur ein veräußertes, seiner selbst nicht mächtiges Wollen, das nicht einem eigenen, sondern nur dem ihn vom Schöpfer gegebenen Impulse folgt. Dies gilt besonders von der unorganischen Materie, die am Beginne des Naturprozesses steht und nur von außen in Bewegung zu setzen ist. In der organischen Natur wird die Materie schon lebendig, d. h. das Wollen ist nicht ein im bloßen Seyn erschöpftes, sondern eine das Seyn hervorbringende und bewegende und in diesem Hervorbringen und Bewegen sich erschöpfende Macht. Diese Umwandlung geschieht durch ein Innerlichwerden und Zusichkommen des außer sich gesetzten Wollens. Sie geschieht stufenweise fortschreitend von den niederen zu den höheren Formen der Organisation, und mit dem Grade der Verinnerlichung steigert sich gleichmäßig die Befähigung und Veredelung des organischen Lebens. Diese Verinnerlichung ist in den organischen Formen selbst darin erkennbar, daß mit dem Fortschreiten der Entwickelung stets diejenigen Organe, welche bei den niederen Formen nach außen gewendet sind, bei den höheren nach innen gewendet werden (der Magen z. B., dessen Stelle bei den Pflanzen die Wurzel vertritt, gehört zu den Eingeweiden der Thiere; das Athmen geschieht bei den Pflanzen durch die Blätter, bei den niederen Thieren, Insekten, durch die Oberfläche des Körpers, bei den Fischen schon durch Oeffnen des Köpers selbst mittels Kiemen, bei den höheren Thieren endlich durch die Lungen im Innern der Brust u. s. f.). Im Menschen, dem offenbaren Ziele und Ende des Naturprozesses, wird das Wollen ganz innerlich und seiner selbst mächtig. Es erschöpft sich nicht mehr in der Hervorbringung und Bewegung des Seyns, sondern erhebt sich als freie Macht über das Seyn, kommt zu sich selbst, wird sich seiner selbst bewußt und zum freien, sich selbst bestimmenden Willen. Erst durch den Menschen also wird die eigentliche Realisirung des Liebeszweckes der Schöpfung möglich. Aber auch in der Veräußerung kann das Wollen der Liebe nicht gänzlich entbehren; denn das Wollen ohne alle

Richtung wäre ja ein regungs- und bewegungsloses, todtes und darum der Entwickelung nicht fähiges. Damit also hier gleichfalls Liebe und Leben sey, muß das Seyn sich entzweien, das Entzweite sich suchen und opfern. Das Liebende muß untergehen, damit die Liebe immer neu entstehe. Das Individuum muß sterben, damit die Gattung lebe. Die Liebe ist hier nirgends Zweck, sondern nur Mittel zum Leben und zur Entwickelung, aus der erst die wahre Liebe entstehen soll. Diesen Charakter zeigt die Geschlechtsliebe in der ganzen Natur, und von ihr sagt man mit Recht, daß sie blind sey; denn sie sieht nicht, was sie liebt. Ein Geschlecht liebt das andere, weil jedes in dem anderen etwas findet, was es sucht. Dieses Etwas ist nicht das andere Geschlecht als solches, auch nicht ein Theil des eigenen Seyns, den es als etwas Verlorenes sich wieder vindizirt, — denn die scheinbare Vervollständigung des eigenen Seyns im Liebesakte erweist sich als Täuschung, — sondern ein anderes, das es nicht sieht und nicht kennt — und in Wirklichkeit nur blind — ein künftiges Seyn. Das eine Geschlecht liebt hierbei das andere nicht seiner selbst wegen, sondern nur wegen der in ihm enthaltenen Kraft, deren es zur Verwirklichung des künftigen Seyns bedarf (und da die Kräfte alles Seyns in letzter Instanz sich auf ein Wollen zurückführen lassen, so rechtfertiget diese beiderseitige Beziehung des Wollens den Ausdruck „Liebe", womit man die Vereinigung der Geschlechtsgegensätze auch in der vernunftlosen Schöpfung bezeichnet). Hat es diesen Zweck erreicht, dann hört die Liebe auf. Daher der tödtliche Haß der Geschlechter, welcher bei manchen Thieren nach der Begattung sich zeigt, die Erscheinung, daß rohe Fleischeslust auch bei Menschen eine Neigung zur Grausamkeit oft gerade gegen die Opfer ihrer Leidenschaft hervorruft, und jener unglücklichen Ehen, bei welchen an die Stelle einer anfänglich rasenden Liebe der Gatten, später eine fast unbegreifliche, unüberwindliche Abneigung tritt.

Diese Liebe aber, die nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, kann wenigstens für den Menschen, in dem das Wollen

der Natur zum freien Willen verinnerlicht ist, und der darum als Ziel des Naturprozesses den Schöpfungszweck verwirklichen soll, unmöglich die wahre Liebe seyn. Als letztes Glied der Naturkette fühlt er wohl noch die sie beherrschende Nothwendigkeit, aber er braucht ihr nicht zu unterliegen. Seine Liebe soll vielmehr eine der höheren Seite seines Wesens entsprechende, sohin freie, geistige seyn. Die geistige Liebe ist aber ihrer Natur nach immer eine unveränderliche und ewige. Denn das Ewige unterscheidet sich vom Zeitlichen gerade dadurch, daß es nach innen gewendet Alles in seiner Wesenheit einschließt und zur momentanen Einheit verbindet, während die Zeit (deren Bild die gerade Linie ist, welche nach vor- und rückwärts — in die Vergangenheit und Zukunft — beliebig verlängert, nie in sich selbst zurückkehrt, und dennoch auch unendlich gedacht, da der Unterschied zwischen beiden kein bloß quantitativer ist, nie zur Ewigkeit wird) in der Aeußerlichkeit, in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, im Wechsel des Veränderlichen besteht. Das Veränderliche ist aber gar kein wahres Seyn, sondern nur ein außer sich gegangenes, äußerlich und zum Scheine gewordenes Seyn. Das wahre Seyn oder das Wesentliche ist das innerliche, in sich selbst Seyende und darum Unveränderliche und Ewige. Wenn daher das wahre Seyn in der Zeit erscheint, kann es nur vom Ewigen ausgegangen seyn, und muß, wenn es sich nicht verlieren will, dahin wieder zurückkehren. (Durch diese Rückkehr wird die gerade Linie des zeitlichen Lebens zur Kreislinie gebogen, in der das Ende wieder zum Anfange zurückläuft.) So nun ist es mit dem Geiste des Menschen. Er ist in sich selbst seiner Natur nach lautere Wahrheit. Darum auch in seinem Wesen unveränderlich und ewig. Sein Leben aber besteht in der Thätigkeit und zwar in freier Thätigkeit, denn in ihm ist das Wollen ganz innerlich, sich seiner selbst vollkommen mächtig. Er kann sich des Wollens nicht enthalten, denn es ist nothwendige Aeußerung seines Lebens; er muß also wollen und zwar etwas Bestimmtes wollen, sohin sich in

seinem Willen entscheiden. Seiner freien Wahl überlassen ist nur die Richtung seines bestimmten Willens. Die möglichen Richtungen, unter denen er zu wählen hat, sind aber nicht unendlich viele, sondern nur folgende drei, auf welche sich alle anderen etwa denkbaren zurückführen lassen. Der Geist kann nämlich 1) sein Wollen von der Peripherie der Mitte zu wenden, oder 2) auf ein anderes oder eine Mehrzahl anderer Wesen in der Peripherie richten, oder endlich 3) er kann seinem Wollen eine rückgängige Bewegung geben und es in sich selbst zurückziehen. Im ersten Falle entscheidet er sich unmittelbar zur Gottesliebe. Im zweiten wendet sich seine Liebe zwar zunächst den Geschöpfen zu; da aber der Geist als ein Ewiges seiner Natur nach nur wieder das Ewige lieben kann, das Ewige in den Geschöpfen aber nur das Göttliche ist, was von Gott ausgegangen ist und zu Gott zurückkehrt, so muß diese Liebe nothwendig von den Geschöpfen gegen die Mitte zu reflektirt werden und sich mittelbar gleichfalls Gott zuwenden. (Die sog. unordentliche Liebe zu den Geschöpfen ist entweder keine wahre (geistige) Liebe, von der hier allein die Rede ist, oder gar keine Liebe, sondern nur ein unter dem Scheine der Liebe thätiger Haß.) Im dritten Falle endlich macht sich der Geist selbst zum Gegenstande seiner Liebe und kehrt nach außen den Haß, wodurch er aus der Liebesgemeinschaft des geistigen Universums gänzlich ausscheidet.

Mag nun der Geist was immer für eine von diesen Richtungen wählen, so ist diese Wahl eine Handlung, die in ihm selbst vorgeht, und die, da der Geist in sich lautere Wahrheit und Ewigkeit ist, nothwendig eine wahre und ewige seyn muß. Diese Wahl kann daher nicht in der Zeit geschehen, sondern in der Ewigkeit. Das zeitliche Leben dient nur dazu, daß die Entscheidung offenbar werde. Denn Alles, was wahrhaft ist und geschieht, ist und geschieht an sich nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit; es erscheint nur in der Zeit, und zwar zu seiner Zeit (wie es der Zusammenhang mit allem übrigen Seyn und Geschehen in der Ewigkeit, in der „Vorsehung

Gottes" mit sich bringt), und nicht etwa zu dem Zwecke, damit es Gott, sondern damit es uns selbst (die wir mit unserem Bewußtseyn von der Ewigkeit in die Zeit hinausgetreten sind) offenbar werde. Der Geist des Menschen ist ewig und handelt ewig, aber er kann sein Seyn und sein Handeln nur in der Zeit schauen, weil er selbst in dem Kreislaufe begriffen ist, durch welchem er zu Gott zurückkehren soll. Von den vielen Handlungen unseres Lebens, durch welche unsere Liebe bald diese bald jene Richtung zu nehmen scheint, ist dennoch nur eine, nämlich die bis auf den Grund des Wollens hinabdringende, die wahre Entscheidung, die den Willen selbst in eine permanente Richtung versetzt. Diese in jedem Geiste und nur einmal stattfindende Entscheidung ist dann keine Erscheinung mehr, sondern eine Wahrheit, welche wie der Geist selbst unwandelbar und ewig seyn muß. Jedes Band wahrer Liebe auf Erden ist deßhalb für die Ewigkeit geknüpft,*) und den Himmel als Ewigkeit nicht als Seligkeit, und nicht an die schlechten, sondern an die aus wahrer Liebe eingegangenen Ehen gedacht, hat das Sprichwort „die Ehen werden im Himmel geschlossen" Recht. Und eine solche von beiden Theilen mit wahrer Liebe geschlossene Ehe muß auch nothwendig vom Segen des Himmels begleitet seyn; denn sie ist ein himmlischer Gar-

*) Rosenkranz hat sich in dieser Ueberzeugung nach dem Tode (29. Juni 1856) seiner Gattin Elise geb. Fellerer, mit der er in nur dreijähriger aber sehr glücklicher Ehe gelebt, kein zweites Mal mehr vermählt. Sie war und blieb seine erste und einzige Liebe, und muß nach seinen Aufzeichnungen über sie wirklich ein seltenes Muster aller weiblichen Tugenden gewesen seyn. Rührend ist die Pietät, mit welcher er seiner Tochter in dem „geistlichen Testament" für sie (abg. in der bayerischen „Monika, Zeitschrift für Verbesserung der häuslichen Erziehung", 1875 Nr. 8, 9, 10 u. 11) das herrliche Ideal der Mutter vorhält. Und noch kurz vor seinem eigenen Tode, also fast zwanzig Jahre nach dem Scheiden der theuren Gattin, sprach er zu einem Freunde über das Glück seiner kurzen Ehe die auch für seine Auffassung dieses edelsten menschlichen Verhältnisses bezeichnenden Worte: „Wir lebten so schön mit einander, daß es mir war, als wandelten wir zusammen den geraden Weg zum Himmel; so wohlthuend war der Einfluß ihrer Tugend und Frömmigkeit auf mich."

ten, in dem aus der Liebe, gepflegt durch Liebe, die Liebe wächst. Gott nimmt zwar von jedem Geschöpfe die höchste Liebe für sich in Anspruch, aber die wahre Liebe der Geschöpfe zu einander erregt nicht seine Eifersucht; denn diese Liebe ist, wie bereits bemerkt, selbst nur eine mittelbare Gottesliebe. Die Liebe Gottes ist ein die ganze Geisterwelt durchdringendes Feuer. Es entzündet vom Mittelpunkte aus alle Geister, damit die Flammen ihrer Gegenliebe aus allen Theilen der Peripherie nach der Mitte zusammenschlagen. Wenn nun in der Peripherie zwischen den erschaffenen Wesen selbst die Liebe entbrennt, so wird dieses nach der Seite gewendete Feuer nicht die nach der Mitte gerichteten Flammen auslöschen, sondern vielmehr dazu beitragen, den Brand im Ganzen zu erhöhen und in ein wahres Flammenmeer der Liebe zu verwandeln!

Gott will die Liebe, aber nur die wahre. Darum muß das Geschaffene frei werden. Damit aber das in Freiheit gesetzte Wollen den Weg nicht verfehle, soll es durch Liebe zur Liebe geleitet werden. Und gleichwie die Seele des Menschen ihre Thätigkeit nach zwei Seiten, nach außen in's Körperliche, und nach innen in's Geistige wendet, so gibt es in der menschlichen Gesellschaft zwei Gewalten, welche die Leitung des menschlichen Willens übernommen haben, nämlich den Staat und die Kirche. Der Staat wirkt nur äußerlich durch Zwang, um die Hindernisse zu entfernen, welche die Individuen von der rechten Richtung ihres Wollens abhalten könnten. Er beschränkt die Freiheit, aber nur um ihre Entwickelung möglich zu machen. Die Kirche dagegen zeigt den Individuen die rechte Richtung ihres Wollens und führt diejenigen, welche sich ihr anvertrauen, in derselben. Beide Gewalten sind in der Familie vereinigt, und haben hier wie in ihrer höchsten Ausbildung im Staate und in der Kirche nur den Zweck, den menschlichen Willen zur Liebe zu leiten. Das ganze Leben, welches in der Zeit erscheint, hat keinen anderen Zweck als die Entscheidung des menschlichen Willen für die Liebe. Alles Große in der Geschichte, die politischen Ereignisse, wie die

Leistungen in der Kunst und Wissenschaft haben nur Bedeutung, insoweit sie diesem einem Zwecke dienen. Alles, was der Liebe fähig ist, muß Liebe werden. In der Liebe verschwindet Alles. Sie ist das Letzte und Ewige.

Wenn aber nach dem bisher Erörterten die wahre Liebe geistige, freie Liebe ist, so ist eben dem freien Wollen die Möglichkeit gegeben, sich auch gegen die Liebe und für den Haß zu entscheiden. Wie nun, wenn dieser Fall eintritt? Wird dann nicht, da der wahre Haß seiner Natur nach ebenso unabänderlich ist wie die wahre Liebe, das Letzte und Ewige eine Mischung von Liebe und Haß seyn? Es ist dies eine ebenso schwierige Frage, als ihre Besprechung, ohne den Zusammenhang in der vorangegangenen Ideenentwickelung zu stören, bis jetzt zulässig war. Bemerkt jedoch wurde schon, daß auch das veräußerte (außergöttliche), im menschlichen Bewußtseyn aber in Freiheit gesetzte Wollen darum nicht aufhöre ein Wollen zu seyn und als solches auf ein Objekt gerichtet seyn müsse, da es sich nicht ohne ein Gewolltes denken lasse. Wäre nun das in Freiheit gesetzte Wollen sich selbst Gegenstand des Wollens oder das Gewollte, so wäre es zum Selbstwollen geworden. Dieses ist es aber nicht. Denn die von Gott ausgegangene, sohin ursprünglich selbst göttliche Macht, (insofern sie ohne Bestimmung von außen, dnrch eigene Kausalität das Seyn bewirkt" wurde sie Eingangs „göttlicher Wille" und in Thätigkeit gedacht, „Wollen" genannt) kann auch im veräußerten Wollen natura sua nur göttliches Seyn hervorbringen. Das Wollen im menschlichen Bewußtseyn strebt daher noch immer über sich hinaus nach dem göttlichen Seyn, und ist nur zur Freiheit gelangt, um von hieraus eine neue Bewegung zu beginnen und freiwillig zu einem Gott setzenden zu werden. Damit würde das veräußerte Wollen wieder zu Gott zurückkehren und Gott auch außer sich sich verwirklichen. Weil aber das Wollen im Menschen frei ist, so kann es sich dieser neuen Bewegung auch verschließen, und das ursprüngliche Gottwollen in seinem Bewußtseyn zu einem Sichselbstwollen umkehren. Es fragt sich nun, was

sich durch diese Umkehrung ändert? Die schöpferische Macht wird zwar noch immer wie früher das Seyn außer Gott hervorbringen, denn Gott nimmt seine Veräußerung nicht zurück. Aber von hieraus ist jeder weitere Fortgang gehemmt. Jene Macht wird sogleich, wie sie in ihrer Bewegung beim Fürsichseyn anlangt, gefesselt und ihrer Aktualität beraubt. Das auf diese Weise entstehende Seyn hat zwar den Schein eines absoluten und Gott gleichen Seyns, aber — es hat keine Ausdehnung und keinen Inhalt, es ist nur ein Punkt. Der Punkt ist das Bild des Nichts; denn er gibt nur einen Ort im Raume an, wo etwas seyn sollte oder als seyend gedacht wird, läßt aber selbst den Raum leer. Diese beiden Bewegungen des menschlichen Willens nämlich 1) die ihrer Natur getreu bleibende — expansive, welche darauf gerichtet ist, Gott zu setzen und 2) die ihrer Natur untreu werdende und verrätherische — kontraktive, welche Gott negiren und sich selbst setzen möchte, mit kurzen Worten das Gute und das Böse sind die Hauptagentien, welche in ihrem Widerstreite alle Gestaltungen des zeitlichen Lebens in der Menschheit hervorbringen. Das Böse ist nur deshalb in der Welt, weil die Entscheidung des Willens für das Böse ebenso wie für das Gute in der Zeit offenbar werden muß. Es hat aber nur in der Zeit eine scheinbare Realität; außer der Zeit und in der Ewigkeit ist es leeres Nichtseyn, reine Negation. — Böse kann nicht das Wollen selbst seyn, denn dieses ist ursprünglich eine göttliche Macht und auch in seiner Veräußerung und im Dienste der kreatürlichen Freiheit ebensowohl der guten wie der bösen Richtung fähig. Auch das umgekehrte Wollen ist nicht dasjenige, was wir das Böse nennen, denn das Wollen bleibt auch in seiner Umkehrung noch die göttliche Macht, welche ihrer ursprünglichen Natur gemäß, nur in einer anderen Richtung fortwirkt. Mit der veränderten Richtung muß zwar auch ihre Wirkung eine andere werden; aber diese Wirkung ist nicht das Böse selbst, sondern vielmehr nur die Folge des Bösen. Das eigentliche Böse ist nur die Umkehrung des Wollens. Diese allein ist das Werk der kreatürlichen Frei-

heit, die Entscheidung des freien Willens. Durch diese Umkehrung wird aber eben das Wollen seiner Macht beraubt und das hierdurch hervorgebrachte Seyn im Momente seiner Entstehung außer Wirksamkeit gesetzt. Das auf diese Weise durch die Umkehrung macht- und wirkungslos gewordene Seyn ist also in Wahrheit nur ein Grab des Bösen, worin dieses seinen ewigen Tod findet. Das Gute ist das aus der Veräußerung freiwillig zu Gott zurückkehrende Wollen, welches in der Liebe zu Gott seine ewige Seligkeit findet, das Böse dagegen das in der Veräußerung beharrende, aber dadurch zugleich sich selbst aufhebende Wollen, — ein in ewiger Unseligkeit sich selbst aufzehrender Haß. Der Haß wie die Liebe wird ewig bestehen; die Liebe, um ewig zu seyn, der Haß, um sich ewig selbst zu vernichten. Die Liebe muß ewig seyn, damit Gott durch sie auch außer sich als der Grund alles Seyns ewig anerkannt und verherrlicht werde. Aber auch der Haß darf nicht ein für allemal sterben, sondern muß seinen Tod ewig erneuern, damit das von Gott getrennt seyn wollende Seyn ewig negirt und Gott durch den Untergang des auf dieses getrennte Seyn gerichteten Wollens als der einzige Grund aller Möglichkeit des wahren Seyns offenbar und verherrlichet werde. Wir können daher in Wahrheit nur von der Liebe sagen, daß sie das Letzte und Ewige sey, denn der Haß besteht nicht im Seyn, sondern in der Vernichtung des Seyns. Er kann aber nicht das Seyn der Liebe, sondern nur sein eigenes Seyn vernichten. Die Selbstvernichtung des Hasses ist nur eine Bestätigung der Liebe, wie jede Verneinung durch Verneinung ihrer selbst zur Bejahung wird.

„Die Liebe ist also das einzige Letzte und Ewige, aus Allem siegreich hervorgehende! Sie ist der Grund und die Vollendung alles Seyns, das Erste und Letzte, der Anfang und das Ende, aber ein Anfang ohne Anfang und ein Ende ohne Ende. — Sie allein ist das wahre Leben, welches aus der uranfänglichen Einheit die Vielheit gemacht hat, das Alles durchdringt und Alles wieder zur Einheit verbindet. — Sie ist

Alles in Allem, — mit einem Worte: — das Höchste." —

Wir halten dieses nachgelassene Werkchen Rosenkrantz', dessen Gedankengang wir vorstehend so genau als möglich meist mit des Verfassers eigenen Worten skizzirt, in idealer und sprachlicher Hinsicht für eine ähnliche Perle unserer philosophischen Literatur, wie Schelling's Clara (oder „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt"), mit der es aller Wahrscheinlichkeit nach auch den gleichen Entstehungsgrund, den Schmerz über den Tod einer zärtlichst geliebten Gattin, gemein hat.*) Es bewegt sich freilich zum größten Theile in Schelling's Ideenkreis, und ist uns nicht unbekannt, daß sogar das Thema des Schriftchens sich wortwörtlich in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" findet.**) Das benimmt aber der Ausführung nicht ihr Verdienst, obwohl darum nicht geläugnet werden soll, daß aus manchem nur thetisch Hingestellten Folgerungen gezogen worden, die dann selbstverständlich mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des hier ohne Beweis Behaupteten stehen oder fallen. Das kommt aber einfach daher, daß schon dieses Schriftchen Rosenkrantz' sein erst in der „Wissenschaft des Wissens" entwickeltes philosophisches Prinzip zur stillen Voraussetzung hat, wie es andrerseits namentlich in Bezug auf die ethische Frage eine schöne Ergänzung zu dem ebengenannten Werke bildet. Was daher in der „Philosophie der Liebe" unbegründet erscheint, ist darum nicht ohne Grund, und was ängstlichen Gemüthern bedenklich vorkommen dürfte, darum noch nicht gefährlich, am allerwenigsten dem Chri-

---

*) Wir sind nämlich mit H. Beckers (vgl. S. 45 der erwähnten „Festschrift") gegen Schelling's Sohn Karl Friedrich August der Ansicht, daß dieses herrliche wahrhaft platonische „Gespräch" aus dem J. 1810 stammt und die Stelle in einem Briefe v. 27. Mai 1810 an Pauline Gotter (s. Leben in Briefen Bd. 2 S. 211), wo Schelling mittheilt, daß er „auf der Stelle fast", wo er Karolinen's „letzte Blicke und süße Worte empfing, Einiges niedergeschrieben, das wohlgestimmte Seelen einst Vergnügen machen kann," — sich auf dieses Gespräch bezieht.

**) Schelling's WW. I, Bd. 7, S. 406: „Die Liebe aber ist das Höchste".

stenthume. Im Gegentheile betrachten wir Rosenkranz' Philosophie der Liebe als eine der schönsten Expositionen des göttlichen Wortes, das der heilige Jünger der Liebe, der den Adler als Symbol zur Seite hat, verkündet wenn er schreibt (I, 4. 16): „Gott ist die Liebe". Auch die Philosophie ist nicht für kleinliche Menschen, die an der Scholle und am Worte haften, sondern für adlerartige Naturen, denen in den Niederungen nicht wohl ist, die zur Sonne aufstreben und deren Auge stark genug ist, das Sonnenlicht zu ertragen. Sie ist wie Platon in seinem „Staate" so schön sich ausdrückt eine „Himmelfahrt der Seele" (ἐπανόδος τῆς ψυχῆς) aus der Nacht des täglichen Lebens zu dem wahren Tage als Ewigseyendem, oder wie selbst der kalte Schopenhauer so poetisch sagt:*) „Das Edelweiß und die Alpenrose, die nur auf den Höhen gedeihen in reiner sonniger Bergesluft."

Recensionen.

Maximilian Perty, Ueber das Seelenleben der Thiere. Thatsachen und Betrachtungen. Zweite umgearbeitete, sehr bereicherte Auflage. Leipzig u. Heidelberg (Wintersche Buchhandlung) 1876.

M. Perty, der geistvolle und vielseitig gebildete Naturforscher, stellt in vorliegendem neu bearbeitetem Werke „Ueber das Seelenleben der Thiere" (die erste Auflage erschien 1865) seiner „Anthropologie" ein ergänzendes Seitenstück gegenüber, auf welches Referent an gegenwärtiger Stelle aufmerksam zu machen um so mehr sich veranlaßt fühlt, als er die „Anthropologie" desselben in der „Zeitschrift" bereits ausführlich besprochen hat.**) Beide Werke nämlich stehen in innerm Zusammenhange und bilden mit einander ein großes Ganze, welches die Gesammtheit der Seelenerscheinungen in der Menschen- und Thierwelt in vergleichende Betrachtung zieht, und damit zu allgemeineren Ergebnissen von philosophischer Bedeutung gelangt. Ebenso ist die

*) Parerga und Paralipomena 1. Bd. S. 147.

**) „Zeitschrift." Erster Artikel, Bd. 65. Heft II. S. 249 ff. Zweiter Artikel, Bd. 66. Heft II. S. 226 ff.

Methode in beiden Werken die gleiche, streng naturwissenschaftliche. Nicht von irgend einer aprioristischen Theorie aus, ebenso wenig beherrscht von überkommenen Neigungen, seyen sie spiritualistischer oder seyen sie im Gegensatze damit materialistischer Art, schreitet die Untersuchung an der Hand des rein Thatsächlichen fort, um auf dem Wege der Induction ihre Ergebnisse zu begründen. Diese Ergebnisse werden sich erweitern, ergänzen, im Einzelnen auch beschränken oder berichtigen lassen; aber principiell verworfen, umgestoßen können sie nicht werden, weil sie auf vorurtheilsloser, zugleich auf umfassender Erfahrungsforschung beruhen.

Ueber Perty's „Anthropologie" habe ich, wie oben bemerkt, schon früher berichtet und mein eigenes Verhältniß zu der dort ausgesprochenen Ansicht dargelegt. Das Gleiche sey mir bei dem gegenwärtigen Werke gestattet, welches nicht minder reichhaltig, zugleich ebenso tiefgreifende allgemeine Fragen behandelt, wie jenes.

In Betreff des „Verhältnisses von Thierseele und Menschenseele (S. 20—31) geht der Verfasser von dem gemeinsamen Erfahrungsbegriffe für beide aus. Seele nennen wir, was in uns empfindet, denkt und will, Verrichtungen, welche von den körperlichen, bewußtlos sich vollziehenden, specifisch verschieden sind und das eigene Leben der Seele ausdrücken. Dabei ist jede Seele zugleich ein einheitliches, in sich geschlossenes, individuell charakterisirtes Wesen. So am deutlichsten im Menschen. Aber auch das thierische Seelenleben können wir nicht ganz im Körperleben aufgehen lassen, oder die seelischen Erscheinungen in ihm als bloßes Product seiner Organisation betrachten. Denn, obwohl in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, bietet die Thierwelt so analoge psychische Erscheinungen mit denen des Menschen, daß es unmöglich bleibt, zwischen beiden (in älterer Weise) einen absoluten Gegensatz festzuhalten. Dennoch bestehen hinwiederum so wesentliche Verschiedenheiten zwischen den psychischen Leistungen derselben, daß der specifische Unterschied beider ebensowenig zu leugnen ist. Da-

bei kommt es wenig darauf an, ob man dies „aus einem principiellen oder bloß gradweisen Wesensunterschiede beider ableiten will." Wenn nämlich diese Verschiedenheit so bedeutend ist, daß sie beim Menschen unvergleichlich höhere Erscheinungen zu bewirken vermag als bei den Thieren, so kommt sie dem Werthe nach einer principiellen Differenz gleich. Auch jene Fassung, nach welcher die Thiere nur weniger entwickelte Wesen seyn sollen als der Mensch, ändert das thatsächliche Verhältniß nicht. Und wenn gesagt wird, Thier- und Menschenwelt zusammen bildeten eine lückenlose Kette und es bestehe keine Kluft zwischen ihnen: so müssen wir diesem Ausspruch den andern entgegensetzen, daß allerdings eine solche Kluft besteht, indem auch bei den rohesten Völkern Thatsachen vorkommen, die zu der Annahme berechtigen, „daß mit dem Menschen zugleich ein neues Princip in das System der Schöpfung eingetreten sey."

Zunächst finden wir in den Thieren dieselben Gefühle und Leidenschaften, wie sie den Menschen beherrschen. Ebenso spiegeln sich die Stimmungen, am deutlichsten die des Geschlechtslebens, bei den Thieren ähnlich ab, wie bei dem Menschen. Die höhern Thiere träumen, können in Hypnose verfallen, zeigen dem Blödsinn, der Verrücktheit analoge Entartungen. Eine seelische Entwicklung und Vervollkommnung findet zwar Statt, ist aber durchaus einseitig und beschränkt, weil an die strenge Gränze ihrer Instincte und Triebe gebunden. Endlich erscheinen die Thiergattungen auch in morphologischer und physiologischer Beziehung, mit dem Menschen zusammengehalten, der was sie sind und haben, in sich vereint oder vereinen kann, als fragmentarische Wesen. Weil in den Thieren nur ein kleiner Theil der Welt sich spiegelt, so fehlt ihrem Seelenleben auch der Charakter der Allgemeinheit, indem sie nicht zu umfassenden Begriffen fortschreiten, nicht in höherem (eigentlichen) Sinne denken, darum auch nicht sprechen. Der Mensch bildet sich allgemeine Vorstellungen, verbindet sie und gelangt dadurch zum Begriffe eines allgemei-

nen Zusammenhangs unter den Dingen, gelangt hiermit weiter zur Unterscheidung des Zufälligen und Unwesentlichen vom Wesentlichen, Nothwendigen und Wahren; welches Alles principiell über die Thierintelligenz hinausreicht. Darum kann jener auch das Erlernte zur Verbesserung seiner Lage benutzen und selbstständig fortentwickeln, um auf seinem Grunde neue Ergebnisse zu erwerben; nicht so das Thier. „Darwin ist nicht entgangen, daß nie ein Affe den Gedanken gefaßt hat, einen Stein zum Werkzeuge umzuformen, daß er noch viel weniger metaphysische Vorstellungen bilden, ein mathematisches Problem lösen, über Gott reflectiren oder eine große Naturscene bewundern könne. Und doch will er, obgleich die Kluft zwischen Mensch und Thier ganz außerordentlich sey, nur einen gradweisen Unterschied ihrer Intelligenz annehmen!" – „Wäre der Mensch kein höher geartetes Wesen, wie könnten sinnenarme Menschen, gleich Laura Bridgeman, James Mitchel und andere, zu solcher Höhe menschlicher Entwicklung gebracht werden, wie kein mit allen Sinnen ausgestattetes Thier, zu einer Höhe, auf der sie die feinsten und zartesten Gefühle verrathen und zum Begreifen selbst unsinnlicher Dinge befähigt sind?" (S. 31.)

Auch die Betrachtung ist zutreffend und beherzigenswerth, daß es ein schwerer logischer Fehler sey, wenn man, um zu erweisen, daß zwischen thierischer und menschlicher Seele kein wesentlicher Unterschied bestehe, auf die Leistungen der höchsten Thiere hinweise und damit die Mängel der niedrigsten Menschenrassen oder der geistig verkümmerten Individuen in Parallele bringe. Wenn eine gerechte Vergleichung stattfinden solle, so könne nicht das Vollkommene des einen Reiches mit dem Unvollkommenen des andern verglichen werden, sondern nur das Vollkommenste im Thier- und im Menschenreiche mit einander, weil nur dies das Wesen beider erkennen läßt.

Auf dieser Grundlage behandelt nun der Verf. die bekannte und so verschieden beantwortete Frage: ob den Thieren „Verstand" beizulegen sey? (S. 33 ff.) Er bemerkt, daß im Ganzen vom Menschen abwärts der Verstand abnehme von den höhern

bis zu den niedern Thierklassen; jedoch keineswegs in einer stetigen Linie, sondern also, daß in den tiefer stehenden Klassen wieder einzelne Gattungen (z. B. unter den Vögeln) eine Intensität des Erkennens, Begreifens und Urtheilens zeigen, wie diese in den obern Thierklassen allgemeiner vorkommt. Dies wird an einer großen Zahl von zuverlässigen Thatsachen dargelegt, Beispiele von erworbenen Erfahrungen und von Klügerwerden durch Erfahrung angeführt, weiter aufmerksam gemacht auf die Thatsachen von List und Verstellung (z. B. Sichtodtstellen)), welche auf überlegtes Handeln zu deuten scheinen, auf die Gabe, die Listen des Menschen oder anderer Thiere zu durchschauen und davor sich zu bewahren, was auf geschickte Benutzung der gemachten Erfahrungen hindeutet." Darwin behauptet ein Fortschreiten der Intelligenz auch bei den Thieren, gestützt auf Lartet, nach welchen die jetzt lebenden Säugethiere ein größeres Hirn haben sollen, als ihre tertiären Prototypen. Die Fortschritte, wenn überhaupt vorhanden, sind jedenfalls nur schwach" (S. 55).

Das Gemüthsleben der Thiere, wie es der folgende Abschnitt sehr eingehend und reichhaltig behandelt (S. 56—103), bietet naturgemäß weit zahlreichere und bestimmtere Analogieen mit dem Gefühlsleben des Menschen, seinen Neigungen und Affecten, als die intellectuellen Fähigkeiten und Leistungen des Thieres. Der Grund dieser Verschiedenheit ist ein tiefgreifender und nicht zu übersehender. Er beruht darin, wie die „Anthropologie" des Ref. zu zeigen versuchte, daß im Gebiete des bloß Instinctiven, in der „vorbewußten" Grundlage („Naturanlage"), aus welcher der Mensch gleichermaßen wie das Thier sich in's Bewußtseyn erst zu entwickeln hat, die Uebereinstimmung zwischen beiden vorwaltet; der Mensch vereinigt nur in sich der Möglichkeit nach alle Gemüthseigenschaften, welche in der Thierwelt vertheilt erscheinen. Hier ist eine bloß gradweise Verschiedenheit anzuerkennen. Anders bei den intellectuellen Leistungen des Menschen und der Thiere, wo man kaum den specifischen Unterschied zwischen dem Menschen-

verstand und der Thierintelligenz wird in Abrede stellen können, weil hierbei die Stufe der allgemeinen Bewußtseynsentwicklung entscheidet, welche bei der gesammten Thierwelt im Durchschnitt eine niedrigere, zugleich weniger intensive oder erstarkte ist.

So zeigt nun auch der Verfasser an charakteristischen und wohlgewählten Beispielen, daß, wie am Menschen, so auch in der Thierwelt Mutterliebe, Gattenliebe, Neigung für den Menschen, Dankbarkeit gegen die Wohlthäter, wie ein ursprünglicher Trieb der Gesellung gewisser Thierklassen zu einander, aber auch ebenso ursprüngliche Feindseligkeit und Abneigung anderer wider einander, gleicherweise Geiz, Furcht, Zorn und Haß, aber auch Mitgefühl, „Großmuth" u. dgl. sich kennbar machen. (Das Bedeutungsvollste dabei ist, daß der physiognomische Ausdruck für jene Affecte, die thierische „Zeichensprache", bei den vollkommeneren Thieren, selbst bei den Zimmervögeln, wo Ref. es beobachtet hat, ganz der menschlichen Zeichensprache für dieselben Affecte gleichen, daher jene unwillkürlichen Stimmungszeichen des Thieres ebenso vom Menschen unmittelbar verstanden werden, wie umgekehrt die höheren Thiere die Mienen und Zeichensprache des Menschen gar wohl sich zu deuten wissen. Die Betrachtung dieses Parallelismus wird uns auch noch in einer anderen Beziehung wichtig werden.)

So scheint es unzweifelhaft, daß auch bei den Thieren eigentlich „humanitäre" Gefühle sich zeigen: Mitgefühl überhaupt, d. h. Sichhineinversetzen können in die Lage und Stimmung anderer, also Mitleid einerseits („Ergänzungstrieb", wie ich es allgemeiner nennen möchte), andrerseits Dankbarkeit, d. h. Fühlen und Anerkennen fremden Wohlwollens, kurz Dasjenige, was wir im Menschen als die Wurzel und den Ursprung des eigentlich „Ethischen" anzuerkennen haben. Eine charakteristische, doch kaum abzuläugnende Thatsache! Aber der Verf. glaubt den Thieren auch „Rechtsgefühl", selbst „Spuren des Gewissens" und eine Art von „Eigenthumsbegriff" beilegen zu dürfen (S. 67 f.). Dies ist nun einer von den Punkten, bei

welchen man, wie oben bei der Frage, ob den Thieren „Verstand" beizulegen sey oder nicht, mit Nein oder mit Ja antworten kann, je nachdem man den Begriff, um welchen es sich handelt, in seiner eigentlichen Bedeutung faßt oder im Sinne einer mehr oder minder entfernten Analogie. Daß vom eigentlichen „Gewissen", d. h. von klarem Bewußtseyn des Unterschiedes von Gut und Böse, vom Pflichtbewußtseyn und einem daran sich schließenden Gefühle der Billigung oder Mißbilligung („Reue") nicht die Rede seyn könne bei den Thieren, wird wohl allgemein zugegeben werden. Es sind jene Erscheinungen nur analoge Züge im Thierleben, welche wir nach unsern Begriffen deuten und mit dem uns geläufigen Worte bezeichnen.

Ebenso scheint mir, um zu den Begriffen des „Rechts" und des „Eigenthums" zu gelangen, die nothwendige Vorbedingung überhaupt eine höher entwickelte Bewußtseynsstufe zu seyn, als wie sie die Thierwelt im Ganzen, auch in ihren vollkommensten Repräsentanten besitzt. Beide Begriffe entspringen aus dem schon entwickelten Selbstgefühle der „Persönlichkeit" und aus dem Bewußtseyn Desjenigen, was derselben angehört und von ihr abhängig ist („Eigenthum"); aber zugleich mit dem Bewußtseyn des dadurch bedingten Verhältnisses zu andern Persönlichkeiten („Rechtssubjecten"). Ich vermöchte daher selbst den niedersten oder verwahrlosesten Menschenzuständen den Rechts- und Eigenthumsbegriff noch nicht zu vindiciren. Stehlen doch, ganz gleich den Affen, welche bekanntlich darin unwillkürliche Virtuosen sind, auch die niedriger stehenden Naturvölker, eben weil sie von Eigenthum, vom Begriffe des „Mein" und „Dein", noch kein entschiedenes Bewußtseyn haben. Aber das Menschengeschlecht ist „perfectibel", weil es seine innern Anlagen in's Bewußtseyn herauslebt und damit dies „Vorbewußte" in ihm immer entschiedener und fortschreitend zu freier Ausbildung bringt. Das Thier, jedes nach seiner Art und in seiner relativen Vollkommenheit, bleibt bei einer festgezogenen engen Gränze stehen. Das Hochbedeutsame dieses Verhältnisses besteht aber darin, daß von Neuem dadurch auf be-

wunderungswürdige Weise die sprunglose Stetigkeit in der Stufenfolge der organisch-seelischen Schöpfung sich bestätigt, indem die sämmtlichen Triebe, Gefühle und Affecte, welche der Mensch in sich umfaßt und in harmonischer Ganzheit beherrschen kann (wenigstens soll), in der Thierwelt schon vorhanden sind, dort aber gesondert erscheinen bei den verschiedenen Thiergattungen. „Auch die Thierwelt ist des mannichfachsten Gemüthslebens, der allgemeinen Subjectivität nicht bar; aber ihr Inhalt ist vertheilt an die Seeleneigenthümlichkeit der einzelnen Thiergeschlechter. Jedem ist ein Bruchtheil, ein einzelner Strahl der allgemeinen Geistigkeit verliehen. Nur der Mensch seiner Anlage nach ist Einheitsgeist. Er faßt zunächst jene vereinzelten Strahlen seelischer Regungen in sich zusammen und enthält sie alle. Sämmtliche Thiergeister sind in seiner Einheit befaßt, aber zugleich bewältigt durch ein specifisch Neues und Anderes, was wir „Geist“ in ausschließender Bedeutung nennen müssen“ u. s. w. (Worte meiner „Anthropologie“, welche damit das Grundverhältniß zwischen Mensch und Thier zu bezeichnen versuchte*), wofür ich in dem Werke von Perty bei seiner Thatsachenfülle die reichhaltigste Bestätigung gefunden zu haben glaube.)

Der folgende Abschnitt: „Die Mittheilung und die Sprache der Thiere“ (S. 104 f.) führt dies allgemeine Thema bestätigend weiter aus. Es muß zwischen den Individuen der Thierwelt ebenso ein Mittel der Wechselverständigung stattfinden, wie zwischen den Menschen. In Betreff der Thiere ist es bei den einen selten, entfernt und locker, bei den gesellig lebenden und Staaten bildenden Thieren ebenso häufig als innig, während zwischen diesen beiden Extremen zahlreiche Mittelstufen sich finden. Die einfachste und zugleich am Niedrigsten stehende Mittheilung kann durch gegenseitige Berührung oder Betastung geschehen. Eine andere, zugleich höhere Art wird verwirklicht durch Haltung und Bewegung des Körpers und der Glieder, durch „Geberdensprache“ in weitestem Sinne. Neben der-

*) „Anthropologie“ dritte Auflage, 1876. S. 570 f. S. 574 f.

selben können aber auch Mittheilungen durch Laute geschehen, welche, durch die verschiedensten Apparate hervorgebracht, von der größten Einfachheit bis zu bedeutender Complication sich steigern. „Der Mensch versteht die Sprache der Thiere; er ahmt den Lockruf mancher Thiere nach um sie zu ihrem Verderben herbeizuziehen, wie z. B. der norwegische Jäger das männliche Moorschnee-Huhn (Tetrao albus), indem er die Liebeslaute der Henne ertönen läßt." — „Eine Mittheilung besonderer Art, das Nahen oder die Gegenwart anzeigend, ist die Lichtentwickelung, welche schon bei Infusorien, Quallen, Würmern und Weichthieren vorkommt und bei einigen Crustaceen und Insecten ebenfalls sich findet. Sind leuchtende Thiere in sehr großer Zahl beisammen, so können sie meilenweit die See in Feuerglanz schimmernd oder die Gebüsche und Bäume tropischer Länder funkensprühend erscheinen lassen" (S. 107).

Bei den Wirbelthieren tritt durch Ausbildung des Kehlkopfes die eigentliche Stimme hervor, in welcher sich schon individuelle Charaktere und wechselnde Stimmungen aussprechen; und wenn bei ihnen Hunderte und Tausende (Cicaden und Grillen) gleichzeitig ihre Stimmen ertönen lassen, muß dadurch in ihnen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, ein „Gesellschaftsgefühl" erwachen. Den Vögeln ist dabei der ausgebildetste Stimmapparat, mit dem mannichfachsten Gesang verliehen, der in fünf Paar kleinen Muskeln an der Stimmritze des Kehlkopfs besteht, welche den Säugethieren ganz fehlen. Doch steht der Vollkommenheitsgrad des Gesanges bei den Vögeln mit ihrem Geselligkeitsgrade in umgekehrtem Verhältniß. „Die Vögel mit Brutrevieren, die also während der Brut- und Singperiode in vereinzelten Paaren leben, singen am besten." (Nachtigall z. B. deren Gesang eine schöne Charakteristik findet S. 109).

Die Stimmen der Säugethiere wechseln vom leisesten Pfeifen bis zum lautesten Schreien oder Brüllen in den mannichfachsten Formen, den der melodische Ton fast ganz versagt ist, der uns bei den Vögeln erfreut. Sie sind höchst verschieden nach der Thierart, der sie angehören; aber auch in-

nerhalb jeder einzelnen nach der verschiedenen Stimmung oder dem Affect, in welchem das Thier sich befindet. Das angebliche „Sprechen" der Thiere ist von der Menschensprache durchaus verschieden, weil das Thier das Wort bloß als Laut auffaßt, als Empfindungslaut ohne seinen Sinn zu kennen, und so wiederholt es auch sinnlos die ihm eingelernten menschlichen Wortlaute. Man kann daher auf die vielverhandelte Frage: ob die Thiere eine Sprache besitzen, abermals mit Ja oder mit Nein antworten, je nach dem Begriffe, den man sich vom Wesen der Sprache und von den Bedingungen ihrer Entstehung macht. Waitz sagt darüber genau und erschöpfend: „Findet eine Verschmelzung der in der Seele bleibenden Reste gleicher Empfindungsvorstellungen nicht statt, sondern gehen sie alle an der Seele vorüber, wie die Empfindungen am Nerven, ohne nach und nach eine bleibende Totalkraft zu bilden: so kann keine Sprache entstehen. Denn diese kann nur das bezeichnen, wofür sich durch vielfach wiederholte Wahrnehmung ein bleibendes Bild in der Seele festgestellt hat, indem sie durch den Laut, als äußeres Zeichen, diese festgewordene Vorstellung fixirt." Perty fügt hinzu: „Diese Aetiologie der Sprache zugegeben, müssen auch die Thiere nothwendig eine Sprache haben; denn auch bei ihnen fixiren sich Vorstellungsbilder, denen bestimmte Laute entsprechen. Sie trifft aber nicht das Wesen der menschlichen Sprache. Damit eine artikulirte Wortsprache entstehe, müssen nicht nur zahlreiche Vorstellungen festgehalten, sondern diese auch in einem logischen Systeme verbunden werden, dem ein adäquates System von Lauten, Worten, Sätzen angebildet werden kann." — — „Das Denken und die Entwicklung der Organe zum Sprechen stehen im engsten Zusammenhange, das Denken ist aber das Erste. Die Thiere, auch die anthropoiden Affen haben keine artikulirte Wortsprache, weil sie nicht in Begriffen denken." (Dazu noch eine sehr gute Bemerkung von Bastian über „die Gliederkette von Associationen", aus denen sich die scheinbar absichtlichen Verrichtungen des Affen vollständig erklären lassen. S. 115, Note.) — Zum Schlusse des Abschnitts

wird noch auf das unwillkürliche Wechselverständniß der Geberden- und Lautsprache zwischen Thier und Menschen aufmerksam gemacht. Der Mensch versteht durch das, was in seiner Seele vorgeht und in Geberden sich ausspricht, auch bis zu einem gewissem Grade die Gefühle und Geberden der Thiere. Diese begreifen aber auch unsere Geberden, und indem wir mit ihnen Worte verbinden, lernen sie bei öfterer Widerholung ihren Sinn verstehen.

Diese Uebereinstimmung und jenes unwillkürliche Wechselverständniß — dies müssen wir hinzusetzen — beruhen jedoch ihrem Ursprunge und ihrer Möglichkeit nach auf einem Thier- und Menschenwelt gemeinsam umfassenden Bezeichnungssystem für die inneren Vorgänge der Seele, einerseits in der Anschauungsform des Raumes als Leibgeberde (Mimik), anderntheils in der Anschauungsform der Zeit durch Ton- und Sprachbildung. Beide enthalten die ursprüngliche, unwillkürliche und stets wirksame Zeichensprache des Geistes und der Seele, zugleich Anschaulichkeit und symbolische Bedeutung miteinander verbindend. Auch der „Seele", bemerke ich, insofern schon in den Thieren, je nach der Höhe ihrer seelischen Begabung, unvollkommnere oder vollkommnere Spuren dieser allgemeinen Zeichensprache (durch Mimik und Ton) sich entdecken lassen.*)

Dies führt uns von selbst und sachgemäß auf den Begriff des Instinktes, mit welchem der folgende Abschnitt: „Vom Instinkt und Kunsttrieb" sich beschäftigt (S. 120. ff.). Jener Begriff ist gerade neuerdings der Gegenstand verschiedenster Auffassung, der Tummelplatz der wiederstreitendsten Hypothesen geworden. Denn in der That zeigt er gleichsam ein doppeltes Antlitz, das einer bewußtlos unwillkürlichen Naturwirkung und eines durchaus vernunftgemäßen, wie auf bewußter Wahl beruhenden Erfolges dieser Wirkungen. Will man dies „erklären"

*) Psychologie, Bd. I. 1864, §. 224 (S. 471), §. 334. 336 (S. 659 – 664).

nach den gewöhnlichen Begriffen, die man mit den Worten „Natur“ und „Vernunft“ verbindet, so geräth man in die Verlegenheit, daß jedes von beiden sich völlig inadäquat zeigt, um jene Erscheinung unter irgend einen begreiflichen Gesichtspunkt zu bringen. Und so führt der Verfasser aus der älteren und neueren Litteratur Beispiele jener gewaltsamen Erklärungsweise an, welche einerseits die Instinktantriebe aus gewissen physischen Nöthigungen herzuleiten suchen, oder mit C. Büchner behaupten, daß „die Thiere denken, lernen, erkennen und überlegen, gerade so wie die Menschen, nur in quantitativ (!) weit geringerem Grade.“

Deßhalb wird man vielmehr sich entschließen müssen, die universale Thatsache einer unbewußt wirkenden Vernunftthätigkeit anzuerkennen und die verschiedenen Stufen ihres ins Bewußtseyn Tretens zu untersuchen. Sehr richtig sagt daher der Verfasser: daß der Begriff des unbewußten Seelenlebens der neuesten Wissenschaft angehöre; darum habe er sich noch nicht allgemein Bahn gebrochen; gewissen Köpfen und Anschauungen sey er sogar vollkommen unzugänglich. Zugleich aber spricht er das entscheidende Wort aus: Die Instinkte der Thiere sind um nichts unbegreiflicher, als die bewußtlos nach Naturgesetzen erfolgenden, zweckmäßig in einandergreifenden Thätigkeiten in der unorganischen Natur, in der Pflanzenwelt, und als die vegetativen Verrichtungen im thierischen Körper“. Es ist dabei lediglich ein Unterschied in der Art der Leistungen und in dem Antheil oder Nichtantheil des Bewußtseyns anzuerkennen. Nur dann nennen wir eine Handlung instinktiv, wenn das Thier sie mit einem gewissen Antheil von Bewußtseyn verrichtet, welches aber nicht die Kenntniß des Zweckes dabei zu umfassen braucht. Die ganz unbewußten Functionen im Innern des Organismus dagegen kann man nicht eigentlich instinktive nennen, so wenig ihnen das Gepräge höchster Zweckmäßigkeit fehlt, weil ihnen allgemeine Naturgesetze, z. B. mechanischer, chemischer Art, zu Grunde liegen, weil sie nicht bis in das Besondere, das Individualisirende des Thierlebens hinanreichen. Der Thierinstinkt

als solcher entspricht durchaus der ursprünglichen Eigenthümlichkeit der Thierart; und in den verschieden gearteten Instinkten und ihrer Gruppirung, wie sie durch die verschiednen Thierklassen in höchster Mannichfaltigkeit ausgebreitet sind, ist nur der zutreffende Ausdruck dieser Eigenthümlichkeit enthalten. Der gesammte Organismus und seine körperlichen Organe sind nur das Abbild der seelischen Eigenthümlichkeit des Thieres, und diese ist an jenen gleichsam abzulesen.

Daraus folgt aber nicht, „daß man die Instinkthandlungen aus angeborenen fertigen Vorstellungen erklären kann;“ und dennoch „entstehen diese Vorstellungen durch die in der Organisation hineingelegten Bedingungen.“ Es spiegelt sich nämlich alles Organische im Vorstellungsleben; die organischen Vorgänge und Veränderungen erzeugen entsprechende Vorstellungen, die immer lebhafter, immer dringender werden, je energischer die organischen Processe erfolgen, und endlich das Geschöpf zu ihrer Realisirung veranlassen. So sind es nicht angeborene, sondern mit der Ausbildung der Organe sich entwickelnde Vorstellungen (z. B. bei der Entwicklung der Geschlechtsorgane), welche aus dem unbewußten Leben aufsteigen und theilweise in das Bewußtseyn eintretend, dieses zum Handeln oder Unterlassen bestimmen. Das Thier thut nichts Anderes, als was es sich vorstellt und vorstellen muß.

Aber die Instinkte und Kunsttriebe sind, so wenig als die vegetativen Processe im Thier- und Pflanzenreiche, die erste Ursache ihres zweckmäßigen Geschehens, sondern selbst nur Wirkungen einer andern, auf das Ganze der Welterhaltung gerichteten Thätigkeit, welche dem wesentlich blind wirkenden Instinkt und den Kunsttrieben die Wege und Mittel vorschreibt, durch welche der Zweck erreicht werden kann. Vor jener letzten Ursache liegen nicht nur die einzelnen Zwecke und die zu ihrer Verwirklichung nothwendigen Mittel, sondern das Ineinandergreifen dieser aller zum höchsten Zweck, der Erhaltung des Ganzen, offen da, „welche zugleich, indem sie diesen setzt, sich selbst als setzende Ursache weiß.“ Wer nicht eine ver-

nünftige letzte Ursache für die chemischen, vegetativen, instinktiven Wirkungen annimmt, „ist gezwungen, z. B. den Pflanzen nicht nur eine bewußte, denkende, sondern eine im höchsten Grade vernünftige, das Zukünftige wissende Seele zuzuschreiben. Denjenigen, welche jene höchste Ursache nicht anerkennen wollen, nützt es demnach nichts, den Instinkt der Thiere in Verstand aufzulösen, um der Schwierigkeit zu entgehen, die Vernunft der instinktiven Wirkungen zu begreifen, indem völlig Dasselbe mit der vegetativen Thätigkeit der Pflanzen und Thiere, mit dem chemischen Proceß, der Krystallisation, kurz aller bewußtlosen, aber zweckmäßigen Thätigkeit in der Natur geschehen müßte; — woraus die Ungereimtheit jener Ansicht hervorgeht" (S. 127). Dies ist eine vollkommen zutreffende Argumentation, gegen welche zugleich keine widerstreitende Erfahrungsinstanz vorgebracht werden kann. Die Universalthatsache des Instinktes in jenem allgemeinen Sinne ist die bündigste Widerlegung jeder bloß materialistischen Erklärungsweise.

Einen trefflichen Beleg, um den eigentlichen Charakter und die Grenze des Thierinstinktes zu zeigen, bildet ein Zug, den der Verf. an Beispielen nachweist. Der Instinkt kann irren und wirkt dann verderblich, wenn das Thier in Umstände geräth, die nicht in sein gewohntes Causalitätssystem eingepaßt sind, wenn seine Instinkte z. B. von der überlegenen List des Menschen benutzt und irre geführt werden. Sie sichern daher einestheils die Erhaltung der Individuen und der Arten, anderntheils bilden sie Schranken, welche die Thiere von eigentlich geistiger Entwicklung abhalten, indem sie dieselben auf ganz bestimmte, ihnen unüberschreitbare Lebensnormen anweisen. Daran kann sich jedoch eine gewisse Verbindung von Instinkt und „Verstand" anfügen, über welche gleichfalls zahlreiche Beispiele angeführt werden (S. 134 f.). Die Thiere passen ihre Instinktverrichtungen sinnreich den veränderten Verhältnissen an, vertauschen ihre bisher angewendeten Mittel mit andern, der neuen Lage angemesseneren, nehmen zuletzt damit Instinkte in sich auf, welche sie früher nicht hatten u. dgl.

In diesen Thatsachen ist etwas menschlichem Scharfsinn Analoges offenbar anzuerkennen; aber es bleibt, nach den angeführten Beispielen zu urtheilen, ein Scharfsinn von kurzer Tragweite und von vergänglicher Wirkung, indem das Thier damit doch nichts Bleibendes erworben, keine Erfindung gemacht hat in menschlichem Sinne. Der ursprüngliche Instinkt tritt wieder in seine Rechte, sobald das Bedürfniß der Veränderung erloschen ist. Demungeachtet ist die Thatsache selbst als wichtig und beachtenswerth anzuerkennen. Für mich bezeugt und bestätigt sie an einem charakteristischen Beispiel das große Weltgesetz der Stetigkeit und der lückenlosen Uebergänge, indem Alles, was auf einer höhern Daseynsstufe in deutlicher und dauernder Bestimmtheit hervortritt, auf der zunächst untern bereits in rudimentärer Gestalt vorhanden ist oder in sporadischen Wirkungen sich ankündigt. An sich selbst möchte ich aber jene Erscheinungen mit einer Thatsache des Lebensprocesses vergleichen oder in Parallele bringen, welche so zu sagen den „Vernunftinstinkt" noch auf einer niedrigeren Stufe zeigt. Wir sehen etwas ganz Aehnliches im Selbsterhaltungsprocesse des Organismus und besonders in seinen Heilinstinkten. Jener muß sich genau den veränderlichen äußern Umständeu anpassen, und diese wissen in einzelnen Fällen „sinnreich" (für unsere Auffassung) das geeignete Mittel zu finden, über die Schwierigkeiten hinauszukommen, welches die rationelle Ueberlegung des Arztes nicht gefunden hätte. —

Eine wichtige und besonders dankenswerthe Untersuchung bietet uns der Verf. in seinen Erörterungen über das Ahnungsvermögen der (höhern) Thiere, namentlich in den Beziehungen, welche er als „mystische Vorgänge" bezeichnet (S. 145 f.). Man sieht, dies streift an ein Gebiet, welches die wohlerzogenen „Männer der Wissenschaft" eifrig sich vom Leibe zu halten suchen, weil die belobte Aufklärung decretirt hat, daß an sie nicht zu „glauben" sey! Als wenn Thatsachen dadurch aus der Welt geschafft werden könnten, daß man sie als schlechthin unerklärbare nach den herrschenden Theorieen zu

ignoriren sucht, statt umgekehrt die Theorieen selbst darnach zu erweitern oder zu berichtigen.

Dies gilt nicht minder von den „mystischen" Thatsachen im Bereiche des Menschen, als von den seltener beobachteten, aber keineswegs abzuleugnenden im Gebiete des thierischen Seelenlebens; und die letzteren können sogar noch als besonders wichtig bezeichnet werden, weil sie zu indirecter Bestätigung der erstern dienen dürfen. Beglaubigte Thatsachen sprechen dafür, daß unter den Thieren Ahnung des Fernen oder Zukünftigen, besonders des Gefahrdrohenden vorkommt, sogar bestimmter und ausgebildeter, als bei den gleichzeitig sie umgebenden Menschen, welche blind sind für die einbrechende Gefahr. Das „Vorgesicht (second sigth) soll nicht nur durch Ansteckung von Menschen auf Pferde, Hunde u. s. w. übergehen, sondern sogar selbstständig bei Thieren sich erzeugen können. Beispiele verschiedener Art, an Hausthieren und Zuchtthieren beobachtet, führt der Verf. an (S. 145—147). „Seit Homer's Zeiten hat sich die Sage erhalten, daß Pferde und Hunde Geister sehen und das Vorgesicht haben können; und nach Ossian merken die Hunde, wenn die Geister ihrer ehemaligen Herrn an ihnen vorüberschweben und heulen alsdann." — Mir selbst ist erinnerlich, aus ganz neuerer Zeit die Erwähnung zweier Fälle dieser Art gelesen zu haben, an deren einfach erzählten Facticität zu zweifeln gar kein Grund ist, und die noch von dem merkwürdigen Nebenumstande begleitet sind, daß in dem einen ein sympathisches Gefühl mit erscheint (ein Hund sieht das Eidolon seiner verstorbenen Herrin und wedelt ihr freudig entgegen, während dasselbe gleichzeitig auch ihrem Gatten sichtbar wird), in dem andern Falle Furcht und Abscheu sich zeigten: (ein Hund bellt mit gesträubtem Haare, bald vordringend, bald zurückweichend, in die Ecke eines Saales hinein, so oft er ihn zu passiren gezwungen wird, wie geneckt oder gereizt von einem ihm sichtbaren, den Anderen unsichtbaren Wesen, welches sich diesen nur durch die bekannten Spukphänomene bemerklich macht). Die

Thatsachen scheinen beachtenswerth; ihre rationelle Erklärung bleibt Jedem anheimgestellt.

Von der Erwähnung der räthselhaften, wenigstens durch die Hypothesen von „Zuchtwahl" und von „Zufall" nicht erklärbaren Erscheinungen der „Mimicry", d. h. der möglichsten Anpassung („Maskirung") gewisser Thiere durch Farbe und Gestalt an die Farbe und Beschaffenheit ihrer Naturumgebung, angeblich um dadurch sich den Nachstellungen ihrer Feinde zu entziehen, — (eine Unterschiebung von teleologischen „Absichten", welche im Munde des Darwinismus seltsam sich ausnimmt) — kommt der Verf. (S. 148—153) auf die Hypothese der Zuchtwahl und der Descendenz im Ganzen zu sprechen und zeigt das Einseitige und gerade deßhalb Ungenügende derselben.

Niemals wird man die stufenweise Entwicklung der organischen Wesen durch bloße Anpassung an die äußern Verhältnisse mittelst natürlicher Zuchtwahl erklären können; diese kann dabei nur als eine mitwirkende Nebenbestimmung gelten. Die Aenderungen im Pflanzen- und Thierreiche erfolgen mit logischer Nothwendigkeit aus einem ihnen immanenten Gesetze. Ebensowenig können die verschiedenen Typen aus monophyletischem Ursprung, durch einfache genealogische Descendenz aus einander erklärt werden. Der Grund der Artenbildung beruht vielmehr auf der Voraussetzung ursprünglicher organischer Anlagen eigenthümlicher Art. (Diese Hauptinstanz gegen die jetzt herrschende Entwicklungslehre ist es eben, welche nach des Ref. Urtheil A. Wigand so evident aus der Erfahrung begründet hat, daß hiermit die Hypothese von einer einfachen und stetigen Entwicklungsreihe wohl als widerlegt anzusehen ist. Vergl. meinen Bericht darüber in der Anzeige von Perty's „Anthropologie" in dieser Zeitschrift, Bd. 66. Heft II. S. 225 bis 227.)

„Bei der organischen Entwicklung ist der sprungweise Fortschritt nicht nur nicht auszuschließen, sondern das sie hauptsächlich Fördernde. Die Anomalien und scheinbaren Widersprüche in der mit logischer planvoller Nothwendigkeit fortschreitenden

Entwicklung verwirren Viele in dem Maße, daß sie das vernünftige Gesetz nicht sehen und die Umwandlung durch untergeordnete, secundäre Kräfte begreifen zu können wähnen. Zweck der unendlichen Wandlung aber ist, das Allseitige des Weltwesens zur Erscheinung zu bringen, und diesem Zweck muß alles Einzelne dienen; es wird daher ebenfalls zweckmäßig seyn. Erreicht aber werden diese Zwecke durch die mechanische Einrichtung der Welt, sodaß der Mechanismus das Werkzeug und nur dieses ist zu ihrer Verwirklichung. Einen Unterschied zwischen unorganischer und organischer Natur zu machen in teleologischer Rücksicht ist unstatthaft. In beiden und durch beide wird das nämliche Ziel, wenn auch nicht mit ganz gleichen Mitteln verfolgt" (S. 153).

Hiermit haben wir die feste Grundlage kennen gelernt, welche der Verf. im Zusammenhange mit seinen allgemeinen naturphilosophischen Ansichten der Lehre von „dem Seelenleben der Thiere" giebt; und in dieser verständnißvollen Einreihung des Thierlebens in die allgemeine Stufenfolge der Dinge nach Unten wie nach Oben, welche den Thatsachen nirgends Gewalt anthut, um vorausgefaßten Meinungen Vorschub zu leisten, sehen wir das entschiedene Hauptverdienst dieses Werkes, neben der großen Reichhaltigkeit des dargebotenen Stoffes. Deßhalb wird es gestattet seyn, aus dem reichen Inhalt des Folgenden nur noch einiges uns besonders wichtig Erscheinende hervorzuheben und etwas ausführlicher zu besprechen, weil es dazu dient, jene Grundansicht des Verf. näher zu charakterisiren. Dazu bietet uns besondere Veranlassung der Abschnitt über „die Stufenfolge im Seelenleben der Thiere", zusammengenommen mit dem daran sich anschließenden sehr reichhaltigen Abschnitt: „Der psychologische Charakter der einzelnen Thierklassen" (S. 225—538).

Die absolute Trennung des Thiers- und des Pflanzenreiches muß verneint werden. (Der Verf. bemerkt dazu, er habe dies schon vor vielen Jahren ausgesprochen, was jetzt erst

als eine angeblich neu gefundene Wahrheit behauptet werde.) Pflanzen- und Thierreich beginnen mit der gleichen Substanz und in analogen Formen; dann gehen sie aufsteigend in immer divergirenderen Richtungen auseinander. Es wäre irrig, Empfindung vom Daseyn eines Nervensystems abhängig zu machen; und so läßt sich behaupten, daß auch in den Pflanzen ein Analogon von Empfindung anzuerkennen sey. Wo lebendiges Protoplasma und Sarcode sind, da ist auch Empfindung, wenngleich noch bewußtlose. Die Reizbewegungen entschiedener Pflanzen und die Fang- und Schlingbewegungen der niedersten Thiere darf man allerdings schon nicht mehr identificiren; dagegen lassen sich die Strömungen in den Protoplasmamassen aller Pflanzen und deren Gestaltänderungen mit ähnlichen Phänomenen bei den niedersten Thieren oder bei den weißen Blutkörperchen vergleichen; denn Protoplasma und Sarcode sind identische Substanzen. — Sehr niedere Thiere (Blumenthiere, Armpolypen, Quallen) scheinen trotz mangelnden Nervensystems doch einer Wahl bei der Nahrung fähig zu seyn; denn auf den untersten Stufen fallen Gefühl und Erkenntniß zusammen. Sehr niedere, gesellig lebende Thiere suchen, wenn getrennt, sich wieder zu vereinen. Sie müssen also die specielle Verwandtschaft mit ihresgleichen empfinden.

Die nächste Stufe sind die Thiere, in denen sich einzelne Nervenknoten und -fäden zeigen, d. h. einzelne Elemente für die Organe, welche bestimmt sind, eigentliche Empfindungen zu erzeugen. Dann kommen die Thiere mit eigentlichem Nervensystem, entweder bestehend aus einem um einen Mittelpunkt gestellten Knoten, oder in unregelmäßig im Körper vertheilten, oder in eine Längslinie geordneten Nervenknoten, welche übrigens in all diesen Formen durch Nervenfäden verbunden sind. Dieser Thierstufe wird man Spuren dunklerer oder deutlicherer Empfindungen, Gefühle und von Reactionsvermögen gegen äußere Reize zugestehen müssen.

In Fischen, Amphibien und Reptilien überwiegt das Rückenmark, als Leiter für die Empfindungs- und Bewe-

gungsimpulse noch über das Gehirn. Ihr Bewußtseyn ist daher noch ein zeitweise unterbrochenes; daher auch ihre Apathie. — So wie es aber in den Vögeln und Säugethieren zu einem ausgebildetern Gehirne kommt, welches alle Strahlen der äußern Reize und innern Empfindungen in einem Focus sammelt, wird auch das Bewußtseyn permanent, mit Ausnahme des Schlafs und der Ohnmacht. Aber der höhere psychische Charakter ist keineswegs nur an die sichtbare Organisation des Gehirns gebunden, und an sein absolutes Volumen und sein Gewichtsverhältniß zu dem des Körpers. Auch die Größe der Gehirnoberfläche steht nicht in nothwendigem Verhältniß zur Vollkommenheit der Intelligenz des Thieres. Das Vorhandenseyn oder das Fehlen der Windungen gestatten ebensowenig einen ganz bestimmten Schluß auf seine psychischen Fähigkeiten. (Dies nach Leuret, Anatomie du système nerveux.) Vielmehr kommt es nicht allein auf die Größe und Gestalt des Gehirns, sondern auch auf die Bildung und die relative Größe der einzelnen Hirnorgane, ebenso auch die relative Menge der grauen und weißen Substanz, und zuletzt auf die Qualität der zahllosen einzelnen Nervenzellen des Hirns an. Dies Alles zusammengefaßt muß uns zeigen, wie hier Verhältnisse vorliegen, welche die menschliche Einsicht durchaus übersteigen. „Und nun vollends die Wirbellosen! Wenn man über die Seelenkräfte der Ameisen recht nachdenkt, so muß man abkommen von dem Gedanken, daß die Vollkommenheit des Verstandes nur die Vollkommenheit des Gehirns sey, und es erwacht die Einsicht, daß der schöpferische Wille auch hier sehr verschiedene Mittel habe, um ähnliche Wirkungen hervorzurufen."

Hier schließt eine sehr entscheidende Erklärung sich an, deren Inhalte ich vollständig beitrete, um das richtige Verhältniß zwischen Seele und Organismus überhaupt festzustellen. „Schließlich sey bemerkt, daß die Seele nicht deßhalb vollkommner ist, weil Gehirn und Sinneswerkzeuge höher entwickelt sind, sondern daß dieses letztere der Fall seyn wird, wenn die Seele vollkommner ist. Die Thiere erlangen nicht Vorstellungen, weil

sie Hirn und Sinnesorgane besitzen, sondern sie erhalten diese letztern, weil sie Vorstellungen haben sollen. Denn überall ist der schöpferische Wille und Gedanke das Erste und die Organisation gestaltet sich nach ihm" (S. 219).

Mit der hier ausgesprochenen Grundansicht durchaus einverstanden, möcht' ich doch als Zusatz bemerken, daß zu ihrer vollkommnen Begründung noch auf Weiteres eingegangen werden müsse, besonders wenn es gilt die materialistische Ansicht gänzlich aus dem Felde zu schlagen. Denn diese kehrt jenes Verhältniß geradezu um, indem sie die Höhe und Vollkommenheit der Bewußtseynsfunctionen und die Erscheinungen von Intelligenz bei Thieren wie bei'm Menschen (denn eine „Seele" giebt es bekanntlich überhaupt nicht!) aus einer eigenthümlichen Combination der Elementartheile des Organismus ableitet und als **deren** nothwendiges Product bezeichnet. Wider eine solche oder ähnliche Argumentationsweise scheint mir weniger die Berufung auf eine allgemeine Vorsehung auszureichen, als der streng empirische Beweis, daß aus bloßer „Combination" (d. h. aus Zusammentreten) von stofflichen Elementartheilen weder die wechselseitig sich unterstützenden und eine Harmonie darstellenden Wirkungen des organischen Lebens, noch die Einheit und Permanenz des Bewußtseyns (bei Thier und Mensch) im Geringsten sich erklären lassen, ohne die Annahme eines Centralwesens, welches nach seinem allgemeinen Charakter, wie nach seinen eigenthümlichen Wirkungen nur „Seele" genannt werden könne. Allerdings gehört eine so weitgreifende Untersuchung nicht in den Bereich eines Specialwerkes über „das Seelenleben der Thiere;" indeß hätte ich gewünscht, auf den entscheidenden Gegengrund wider jene Auffassung auch hier wenigstens hingedeutet zu sehen.

Von besonderem Interesse und für Ref. wenigstens völlig neu ist die Vergleichung der Stufenleiter im psychischen Leben der Thiere mit der Entwicklung desselben im menschlichen Embryo und im Kinde (S. 220

bis 228). Sie giebt von Neuem ein überraschendes Zeugniß von der stufenmäßigen Stetigkeit und den lückenlosen Uebergängen im organischen und im psychischen Leben, von der Pflanzenwelt bis zum Menschen hinauf, ohne in diesem Fortgang die ebenso stetigen Verschiedenheiten zu verdecken, welche daran vielmehr desto sichtbarer hervortreten. Man wird dabei an den vielbesprochenen Parallelismus in der morphologischen Entwicklung des menschlischen Embryo mit den Stufen des Thierreichs erinnert, welcher bei näherer Untersuchung gleichfalls nicht als Uebereinstimmung oder als Gleichheit sich ergab, sondern als eine allgemeine Analogie, innerhalb welcher die Originalität und Selbstständigkeit jeder Daseynsstufe sich um so erkennbarer machen.

Der Verf. führt über jene Verhältnisse Folgendes aus: Mag man die Bewegungen nervenloser Thiere (und die frühesten Bewegungen des Embryo) auch „Reizbewegungen" nennen, so sind sie doch sehr verschieden von den Reizbewegungen im Pflanzenreiche, wenn die Dionäa durch Zusammenklappen ihrer Blätter das Insekt festhält, oder wenn die Mimose bei leiser Berührung eines Blättchens alle aneinander legt, oder wenn Staubgefäße sich zu Narben oder umgekehrt bewegen. Dies sind Acte, welche nicht im Protoplasma, sondern im Parenchym begründet sind.

Wenn bei hirnlosen Thieren eigentliche „Reflexbewegungen" erfolgen, finden bei den Thieren mit Hirn schon „willkürliche" Bewegungen statt. Uebrigens kann man das Leben der niedrigsten Thiere nicht durchaus mit dem Leben des Embryo in seiner frühesten Zeit vergleichen. Denn jene bewegen sich, obwohl ohne Nerven und Muskeln, häufig sehr rasch, weichen Gegenständen aus, f. hren bei Berührung zurück; und die vollkommneren unterscheiden schon ihr eigenes Wesen von der sie umgebenden Welt: — was Alles bereits einen dunkel wirkenden Instinkt voraussetzt. Die höhern Thiere unterscheiden nicht bloß sich von der Welt, sondern haben auch ein gewisses Gefühl von den Unterschieden der äußern Dinge; zuhöchst (bei den Hirnthie-

ren) werden sie sich ihrer eignen Zustände bewußt, haben Vorstellungen von den äußern Dingen und von ihrem eignen Verhältnisse zu denselben. Allmählich bildet sich in ihnen ein Gedächtniß für Zeit und Ort, und das Vermögen einzelne Vorstellungen als Ursache und als Wirkung mit einander zu verbinden, und so einen relativ engern oder weitern Kreis von Erfahrungen sich zu erwerben. Finden Mittheilungen auf den niedersten Stufen fast nur durch unmittelbare Berührung statt, so werden sie auf den höhern auch durch Haltung, Bewegung, Blick und Laut vermittelt; welches Alles, wie an Beispielen gezeigt wird, bei den einzelnen Thierklassen bald unvollkommner, bald vollkommner, höchst verschiedenartig sich ausprägt.

Nachdem der Verf. im Weitern nachgewiesen hat, daß eine Eintheilung der Thiere nach ihrer psychischen Vollkommenheit schwerlich ganz parallel gehe mit ihrer architektonischen Ordnung im zoologischen Systeme (wobei er gegen Lamark sich erklärt, welcher diesen Nachweis versucht hatte): geht er dazu über, „den psychologischen Charakter der einzelnen Thierklassen" ausführlich und mit großem Reichthum charakteristischer Thatsachen darzulegen (S. 229—538). Wir können ihm hierbei nicht in's Einzelne folgen. Wir begnügen uns, auf die wenigstens für uns interessantesten Partieen dieser Ausführung zu verweisen, in welchen an den relativ niedersten Organisationen Spuren von besonderer Intelligenz, sowie von eigenthümlichen Gefühlsstimmungen und Leidenschaften nachgewiesen werden, welche ihnen eine hervorragende Stellung unter den Thierklassen gleicher Ordnung vindiciren So namentlich auf die psychologische Charakteristik der Arachniden (S. 265 f.), der Staaten bildenden Insekten (Bienen, Ameisen, S. 317—348) u. s. w. Von den Ameisen sagt er: „Ich habe die Ameisen etwas eingehender geschildert, weil sie unter allen Wirbellosen psychisch am Höchsten stehen und bei ihnen Verhältnisse vorkommen, die ihres Gleichen nicht mehr im Thierreiche, sondern nur im Menschengeschlecht haben; ihre socia-

len Instincte, Bündnisse, Kriege, Raubzüge mit dem Helotismus im Gefolge, können nur mit analogen Erscheinungen bei dem Menschen verglichen werden." — — „Lange vor dem Auftreten des Menschen auf der Erde haben die unermeßlich zahlreichen Völker dieser kleinen Geschöpfe ihre Staaten gehabt, ihre Städte gebaut, ihre Kriege und Wanderungen ausgeführt, die freilich keine Geschichte beschreibt."

Den letzten Abschnitt bildet die Schilderung „der vier Haupttypen thierischer Intelligenz": Das Pferd, der Elephant, die Hunde und die Affen (S. 542—590), und „die Charakteristik der einzelnen Ordnungen" (S. 590—713). Es ist erklärlich, daß wir uns dem neuerdings so berühmt gewordenen Affengeschlechte, namentlich den anthropoiden Affen, mit besonderer Aufmerksamkeit zuwenden. Der Verf. hat diese Thierklasse — man wird es anerkennen müssen — sine ira et studio ausgiebig und glücklich charakterisirt und dadurch Gelegenheit gegeben, ihrer prätendirten besondern Verwandtschaft mit dem Menschen, im Vergleich mit den psychischen Anlagen von Hund, Pferd, Elephant, einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Was dabei sich für den Referenten ergeben hat, möchte kürzlich in Folgendem bestehen.

An eigentlicher Intelligenz, an Stärke und Umfang aller culturfähigen Anlagen stehen Hund, Pferd und Elephant entschieden höher, sind somit menschenverwandter, als die Affen, namentlich die äußerlich menschenähnlichsten, die Paviane, der Orang, der Chimpansé, der Gorilla (vgl. S. 702. 709 bis 713). Denn von jenen besitzt jedes derselben einen eigenthümlich begränzten aber relativ sehr hochstehenden Grad von Culturfähigkeit, d. h. von dem Vermögen, menschliche Absichten (Zwecksetzungen) durch „Abrichtung" in sich aufzunehmen, ohne selbst, wenigstens nicht vollständig, diese Zwecke zu kennen, aber dennoch in einer gewissen Folge von Leistungen zweckmäßig und „verständig" anzuwenden; so daß von eigentlicher Perfectibilität in gewissem Grade bei ihnen die Rede seyn kann. Zugleich entwickeln sich in ihnen dadurch Gemüthseigenschaften, welche sie

gleichfalls menschenverwandt machen: Anhänglichkeit, Treue, Dankbarkeit, Unterscheidungsfähigkeit für Gutes und Schlimmes. Sie werden dadurch nicht bloß zu Werkzeugen für die Menschen, sondern zu seinen Gefährten und Gehülfen erhoben.

Diese Lenksamkeit und Culturfähigkeit, welche in geringerem Grade wenigstens selbst manchen niedriger stehenden Thierklassen verliehen ist, entbehren nun die Affen gerade in entschiedener und auffallender Weise. Und sicher ist es beachtenswerth, daß von jenen eigentliche Menschenähnlichkeit bekundenden Zügen in der Thierwelt gerade dasjenige Thiergeschlecht, welches äußerlich das menschenähnlichste ist und darum gewöhnlich für das menschenverwandteste gehalten wird, die wenigsten, ja das Gegentheil derselben bietet. Der Grundcharakter der Affen ist unsteter Wechsel ihrer Seelenstimmungen, welcher sich auch in der Unruhe und Beweglichkeit ihrer Mienen und Geberden spiegelt und sie zu launischen, unberechenbaren Wesen macht. Sie sind unfähig, sich selbst in Zaum zu halten oder fremdem Zügel zu folgen; überhaupt das Ungestüm und die Wildheit ihrer Triebe zu bezwingen; welchem gegenüber ich daran erinnere, wie der Jagdhund seine Naturinstinkte zu beherrschen weiß, wie das edle Roß sich mit Bewußtseyn in Gefahr und Untergang stürzt. Den widerlichsten Gegensatz dazu bilden die Affen. Ihre unbezähmbare Eigensucht (ihr eigentlichster Grundtrieb) macht sie unberechenbar, hinterlistig und falsch. „Ihre Plünderungs- und Zerstörungslust ist unbegrenzt.“ — „Bei der geringsten Leidenschaft tritt an ihnen das Boshafte, Viehische, Scheußliche hervor, am Meisten bei den Pavianen. Ihr Gesicht durchläuft in wenig Augenblicken alle möglichen Ausdrucksformen; und mit dem Wachsen des Verstandes und der Muskelkraft nehmen auch alle ihre schlechten Eigenschaften, ihre Rohheit und Wildheit zu. Brehm urtheilt mit den Arabern: am Besten seyen die Affen bezeichnet als Mittelwesen zwischen Mensch und Teufel, die Gott in seinem Zorn aus verworfenen Menschen gemacht habe.“ — „Die Affen sind sehr listig und gewandt, haben ein sehr gutes Gedächtniß, ihre Klugheit schärft sich durch Erfahrung.

Aber ihr Gemüth und ihre Sitten werden mit dem Alter immer brutaler und sie selbst zu völligen Sklaven auch der schmutzigsten Leidenschaften und Begierden. An die Stelle der Gelehrigkeit und Zutraulichkeit der jungen treten bei den alten Affen Apathie, Falschheit, Heftigkeit, Verlangen allein zu seyn; und sie verlernen, was sie in der Jugend gelernt haben." — „Levaillant macht die Bemerkung, daß man Affen zwar abrichten, aber ihnen durch keine Strafe ihre vielen Temperamentsfehler abgewöhnen könne" (S. 574 f.). Specielle Schilderungen von Orang, Chimpansé und Gorilla finden sich S. 582 f., wo von den beiden ersteren, namentlich vom Chimpansé ansprechendere Züge mitgetheilt werden, desto abstoßendere vom „menschenähnlichsten", vom Gorilla (S. 584, vgl. S. 712).

Als Abschluß und Gesammtergebniß aller Vergleichungen und darauf gegründeten Erwägungen spricht der Verf. sich dahin aus, daß der unbefangenen Beobachtung schwerlich die große Kluft entgehen könne, welche zwischen den Affen und auch den niedersten Stämmen des Menschengeschlechts bestehe; sie beruhe in dem fast gänzlichen Mangel an Culturfähigkeit derselben, indem selbst die Einwirkung des Menschen, durch welche allein alle einigermaßen bedeutenden Aeußerungen von Intelligenz bei den Thieren zu Stande kommen, hier doch nur eine höchst geringe Veränderung dieses Verhältnisses herbeizuführen vermochte; während dagegen das Menschengeschlecht innerhalb der Gränzen seiner Natur einer stets fortschreitenden Entwicklung fähig ist (S. 590).

Demungeachtet erscheint uns dies Thiergeschlecht an sich selbst wie in Vergleich mit dem Menschen als eines der merkwürdigsten, fast möchte man sagen räthselhaftesten, ja geheimnißvollsten Phänomene in dem gesammten Thierreiche. Seine Menschenähnlichkeit gerade in kleinen, unwillkürlichen Zügen, im analogen Ausdruck der Mienen bei Leidenschaft und Affekt, in Körperhaltung und Bewegung, im raschen und heftigen Wechsel seiner Stimmungen, welcher sich mit dem Benehmen eines unerzogenen, verwilderten Kindes oder eines Cretin vergleichen läßt,

alles Dies ist auffallend und unabläugbar. Aber jene Aehnlichkeiten tragen durchweg den Charakter des Disharmonischen, Unschönen, Uebertriebenen. Sie sind die Carrikaturen menschlichen Benehmens und menschlicher Ausdrucksweise. Auch in ihren Leidenschaften sind namentlich die anthropoiden Affen dem Menschen ähnlich; aber in schrankenloser Uebertreibung (Trunksucht, Wollust, rachsüchtige Tücke, Diebsgelüste u. s. w. nehmen bei ihnen eine Gestalt an, welche beim Menschen als Laster gilt). Selbst die vielbesprochene „Affenliebe" und ihre Nachahmungssucht trägt das Gepräge, zwar menschenähnlich zu seyn und doch über die Gränze eigentlich menschlichen Ausdrucks weit hinauszugehen. Namentlich ist ihr Nachahmungstrieb ein durchaus unwillkürliches Gebahren, ohne Stetigkeit und consequente Folge für ihre Bildung, für welche eben dadurch sie sich als unfähig erweisen.

Was sie aber vom eigentlich Menschlichen noch weit tiefer abscheidet, als die andern culturfähigen Thiergeschlechter ist der gänzliche Mangel an allen sittlichen Instinkten, welche jenen abzusprechen ein roher Mißgriff wäre. Und so begegnen sich hier die größte Aehnlichkeit und der entschiedenste Gegensatz auf räthselhafte Weise. Aehnlichkeit in Dem, was der entartete Mensch zeigt; der tiefste Gegensatz in Betreff Dessen, was das specifisch Menschliche ausmacht, dessen Mangel, wenn er im Menschen sich kundgiebt, ihn als ein völlig entartetes, hinter der menschlichen Daseynsstufe zurückgesunkenes Wesen kennbar macht. Auf diese durchaus negativen Merkmale kann daher nach logischer Consequenz keinerlei Analogieschluß auf gemeinsame Abstammung oder auf engere Verwandtschaft gegründet werden, welche letztere gar nicht vorhanden ist. Dennoch bleibt es merkwürdig und bedeutungsvoll, daß unter allen Thiergeschlechtern der Affe allein den negativen Vorzug besitzt, dem Menschen in seinen Entartungen annähernd zu gleichen, seine Carricatur oder Parodie zu seyn.

Auf dies Räthsel — und es ist ein solches, je mehr man auf die Vergleichung einzelner psychischer Züge zwischen beiden

sich einläßt — auf dies Räthsel hat die „Wissenschaft" bisher keine Antwort gefunden, am Wenigsten durch den versuchten zoologischen Beweis der Descendenztheorie von der gemeinsamen Abstammung derselben. Denn dieser Beweis eben steht bekanntlich noch solange unbegründet in der Luft, als unter den fossilen Affenresten noch nicht die Zwischenform gefunden ist, welche den letzten Uebergang zum Menschen bezeichnen würde: (obgleich die deutschromantische Schule des Darwinismus auch darüber sich hinwegsetzt, indem sie jene Zwischenform in einen untergegangenen Welttheil verlegt, der im Schoße des indischen Oceans ruhe!)

Vielmehr muß die besonnene Wissenschaft auch hierbei anerkennen, wie wenig wir eigentlich noch in das tiefere Verständniß des Thierlebens im Ganzen eingedrungen sind mit unsern vorgefaßten Meinungen und allgemeinen Voraussetzungen materialistischer oder spiritualistischer Art. Nicht darauf zunächst kommt es an, den bekannten Streit zu lösen: ob der Unterschied zwischen Mensch und Thier ein bloß gradweiser oder ein specifischer sey. Denn es bleibt das Doppelte zu bedenken, daß ein gradweiser Unterschied thatsächlich auch als ein specifischer Gegensatz sich zeigen könne, und daß innerhalb der Thierwelt selbst die specifischen Gegensätze zwischen den Thierstufen ungleich größer und augenfälliger sind, als zwischen dem Menschen und den höheren Thieren. Und so erscheint die ganze Fragestellung als eine unzulässige, weil sie auf unkritischen Voraussetzungen beruht.

Dagegen ergiebt sich uns als die eigentliche Aufgabe einer „Thierpsychologie", nach dem großen Gedanken der „immanenten Teleologie" jede Thierstufe und jedes Thiergeschlecht für sich nach ihrer selbständigen Eigenthümlichkeit zu untersuchen, um das innere Verhältniß zwischen ihren organischem Typus und ihrer physischen Aeußerungsweise zu erforschen; wo dann eine durchgreifende Erfahrung die innige Uebereinstimmung, das vollkommene wechselseitige „Entsprechen" zwischen Thierpsyche und Thierleib bestätigen wird, welches auch bis in das Men-

schenwesen hinaufreicht und das, von Unten nach Oben überblickt, das entzückende Schauspiel eine Reihe für sich bestehender, in sich vollkommener Kunstwerke des schöpferischen Geistes in lückenloser, sich ergänzender Mannichfaltigkeit darbietet, — „auf daß du schauest, nicht schwärmst", wie Goethe so bezeichnend sagt, auch über diese so bedeutungsvolle Frage. Und eben darin erblickt Ref. einen entschiedenen Vorzug dieses Werkes vor manchen andern, von tendentiöser Absicht beeinflußten, daß ohne in den allgemeinen Streitfragen Partei zu ergreifen, der psychologische Charakter der einzelnen Typen und Klassen in wohlgeordneter Folge an uns vorübergeführt wird (S. 590—713), um in einem einfach überzeugenden Endergebniß abzuschließen. Im „Schlußwort" (S. 714) erklärt sich der Verf. über die Haupt- und Cardinalfrage: ob die psychischen Leistungen lediglich eine Folge und ein Produkt der Organisation seyen, oder ob die psychische Eigenthümlichkeit umgekehrt der Ausgangspunkt sey, um die Eigenthümlichkeit der Organisation zu erklären, sehr umsichtig in folgender Weise:

In den meisten Fällen könne man nur aus den Sitten und der Lebensweise eines Thieres auf die Natur seiner Psyche schließen. Doch sey im Allgemeinen anzunehmen, daß ein Verhältniß zwischen ihr und der Organisation bestehe, so daß mit der Vollkommenheit des Seelenwesens auch die Vollkommenheit der Organisation wachse, welche dann ihrerseits wieder das Seelenleben zu erhöhen befähigt wird. (Eine den gewöhnlichen Ansichten entgegenstehende Auffassung, für welche der Verfasser sich auf ein früheres Werk beruft: „Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung.") Der geringeren Zahl und größern Unbestimmtheit der Sensationen werde nothwendig eine geringere Anzahl von Vorstellungen entsprechen; diese werden wegen der ursprünglichen Unvollkommenheit des Seelenwesens dunkler bleiben, ihre Verbindung, Auflösung, Neugruppirung zu andern Combinationen wird ebenso unvollkommen seyn; sie werden im Gedächtniß fast unverbunden und schwer reproducirbar verharren; und dem unvollständigen Weltbilde wird ein relativ

dürftiges, dumpfes Seelenleben entsprechen. Die äußere Welt wird in jedem Thiere sich anders spiegeln; denn ein jedes wird sein besonderes System von Sensationen haben. Die innere Welt wird in jedem eine eigenthümlich geartete, nur ihm selbst gegenwärtige, für alle andern mehr oder minder verborgene seyn. Allen gemeinsam ist nur das Streben nach Wohlseyn, das Verlangen, ihrer Natur gemäß leben zu können, und so eine Harmonie zwischen sich und der Außenwelt zu empfinden.

Ueber die Frage der prätendirten „Wesensgleichheit" der Thiere und des Menschen spricht sich der Verfasser endlich am Schlussedahin aus: „Ein einfacher Blick auf die Entwicklung und die Leistungen der Menschheit im Vergleich zur Stabilität und Beschränktheit der Thierwelt läßt den großen hier bestehenden Unterschied erkennen; wobei man um Täuschung des Urtheils zu vermeiden, doch nie vergessen wolle, daß wenn einige Thierarten einen Grad von Intelligenz zeigen, etwa vergleichbar dem unserer Kinder und einiger besonders tief stehender Wilden, derselbe doch nur durch menschlichen Umgang und Erziehung erlangt worden ist" (S. 715).

Im März 1876.

J. H. Fichte.

Philosophie und Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniß und die monistische Weltanschauung; etliche Gedanken zu der gleichnamigen Schrift von Dr. Konrad Dietrich (Tübingen bei Laupp, 1875).

Wir leben doch in einer recht eigenthümlichen Zeit: „Religion der Zukunft, Kunstideal der Zukunft, Zukunfsmusik" — und wie sie alle heißen, die Vertröstungen auf kommende Tage, sie bilden dermalen die Losungsworte unseres geistigen Lebens und beweisen jedenfalls das Eine, daß es der Gegenwart troß aller beliebten Schönfärberei recht unbehaglich zu Muthe ist in ihrer eigenen Verfassung. In dieselbe Linie gehören auch die neuerdings sich immer stärker regenden Hoffnungen einer nicht zu

fernen „Philosophie der Zukunft“, da man einzusehen beginnt, daß man es in der Verachtung unserer letzten großen Philosophie von Hegel denn doch zu bunt getrieben und jedenfalls das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe, wenn man aller Philosophie neben dem bloß exakten Forschen entrathen zu können meinte. Gerade ihre bisherigen souveränen Verächter auf naturwissenschaftlichem Gebiet beginnen zu dieser Einsicht zu kommen und tragen theilweise der bisher verhöhnten Philosophie ihr Bündniß an, — zum mindesten eine Anerkennung ihrer nichtwegzuleugnenden Lebensbedeutung, nach Napoleon's bekanntem Wort: „je ne me veux pas allier avec un cadavre“! Sachlich mag man freilich über diese angebotene und theilweise schon vollzogene Allianz verschiedener Ansicht seyn; vorsichtige Gemüther können bei der noch so starken Gährung der naturalistischen Bewegung fürchten, daß am Ende durch jenes Bündniß auch der letzte Hort des Idealen in den Alles verschlingenden Strudel hinabgerissen werde, weßhalb es weiser wäre, mindestens die Zeit der naturwissenschaftlichen Abklärung und relativen Fixirung sicherer Resultate abzuwarten, ehe man die alsdann selbstverständliche Auseinandersetzung oder auch Verbindung philosophischer (oder theologisch-religionsphilosophischer) Seits beginnt. Es dürfte die Besorgniß nicht ganz unbegründet seyn, daß dermalen die öffentliche Macht und Anerkennung der beiden für obiges Bündniß in Frage stehenden Partheien denn doch gar zu ungleich sey, als daß es nicht auf eine Löwentheilung hinauskommen müßte, bei welcher die Philosophie als Vertreterin des Idealen gar sehr den Kürzeren zöge. Hartmann scheint mir dem philosophischen Selbstbewußtseyn einen ganz berechtigten Ausdruck zu geben, wenn er es für unwürdig unserer Wissenschaft erklärt, sich jetzt unter die tutela der zeitbeherrschenden Naturwissenschaft statt vor Alters der Theologie zu stellen, was ihr am Ende äußerliche Vortheile bringen mag, aber innern Gewinn vorläufig schwerlich.*) Aus dem gleichen

*) Denn wer dermalen noch für das Ideale kämpft, muß sich freilich beinahe in katonischer Resignation sagen: „Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni“ — freilich nur ad interim victa!

Grunde halte ich es, gelegentlich bemerkt, für eine Lebensfrage philosophischer Autonomie, daß auf unseren Hochschulen die sog. „philosophische Fakultät" endlich einmal allgemein in ihre beiden offenbar heterogenen Sektionen zerlegt werde. Sonst läßt sich mit Sicherheit voraussehen, daß die arme, allezeit fremder Beeinflussung ausgesetzte Philosophie binnen Kurzem in ein Stadium der reinsten Heteronomie eintritt und aufhört, ihres hohen eigenartigen Berufs warten zu können, weil sie die Geschäfte ihrer fremden, jetzt nicht mehr scholastisch-theologischen, sondern modern-naturwissenschaftlichen Auftraggeber besorgen muß. —

Diese Gedanken wurden dem Ref. erweckt oder vielmehr neu ins lebhafte Bewußtseyn gerufen bei der Lektüre obengenannter Schrift eines vielversprechenden und höchst strebsamen Tübinger jungen Philosophen. Meine Anerkennung seiner trefflichen, auch stilistisch guten Darlegungen ist um so unbefangener, als ich den Standpunkt, resp. die optimistisch frohgemuthe Stimmung des Verfassers keineswegs unbedingt zu theilen vermag. Indeß scheint es mir eben das Hochinteressante und äußerst Anregende seiner Schrift zu seyn, daß dieselbe in sich selbst die oscillirende Dialektik zweier Positionen, nämlich des naturwissenschaftlichen und philosophischen Interesses zugleich enthält, weßhalb sie ein vorzügliches Stimmungsbild mancher dermaligen Anschauungsweisen abgiebt. Schlagen zu Anfang die modern-naturwissenschaftlichen Sympathien vor, so ändert sich dieß im Verlauf, um zuletzt fast ausschließlich für die philosophischen Kardinalpunkte eine Lanze zu brechen. Der Verf. thut dieß freilich meinem Gefühl nach in etwas zu bescheidener und irenisch conciliatorischer Weise, so daß die eminente Wichtigkeit des Verfochtenen kaum entsprechend heraustritt. Indeß verfährt er dabei jedenfalls mit klar ausgesprochenem Bewußtseyn, „weil es nicht bloß unhöflich, sondern auch unklug von der Philosophie wäre, wollte sie bei ihrer jungen Freundschaft mit der Naturwissenschaft kleinlichst betont wissen, was sie an Hilfsmitteln zu dem neuen Bunde beibrachte, stets neidlos der Gaben sich zu freuen, welche ihr von dem andern Theil entgegengebracht werden; mag sie

auch öfters mit einigem Lächeln ihre eigenen Geschenke in jenen wiedererkennen." — Gehen wir näher auf seine Ausführungen ein, so möchte ich bei ihnen in lediglich formeller Beziehung der leichteren Orientirung wegen wünschen, daß die Themata der einzelnen Abschnitte, sowie der Fortschritt der Gedankenentwicklung etwas deutlicher markirt wären, wie diese Ordnung ja sachlich vorhanden ist, so daß sie nur noch der stärkeren Hervorhebung auch für den Leser bedürfte. Materiell bildet seinen Gegenstand „die monistische Weltanschauung, deren lebensvolles Werden man ahnend empfindet". Dieselbe heißt in den Ton- und Anstoßgebenden naturwissenschaftlichen Kreisen „realistischer Monismus", und einer der gefeiertsten Herolde dieses Standpunkts ist Häckel. Dessen „monistische Naturphilosophie" unternimmt nun der Verf. auf ihre innere Haltbarkeit und Konsequenz zu prüfen, was ihn zu der allgemeinen Frage führt, wohin überhaupt die innere Konsequenz der ganzen dermaligen philosophischen Gedankenbewegung auf naturwissenschaftlichem Gebiete ziele. — Häckel's mit den glänzendsten Verheißungen ausgestattete Naturphilosophie ist, wie der erste Abschnitt der Schrift kurz skizzirt, auf Grund von Darwin ein mechanischer Monismus mit schroffer Ausschließung aller Teleologie, genauer ein naturwissenschaftlicher Materialismus, der im Kleinen und Großen jede immaterielle Potenz leugnet und in Demokrit's Atomismus das uralte Muster einer nüchtern-exakten Weltanschauung findet bis zu der resoluten Konsequenz, daß die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts sey als ein physikalisch-chemischer, in Eine mechanische Atombewegungsformel auflösbarer Prozeß. — Im Gegensatz zu diesen ausdrücklichen und prononcirtesten Erklärungen Häckel's selber sucht nun aber Dietrich im 2ten Abschnitt nachzuweisen, daß jener eigentlich doch kein Materialist, sondern eher ein Idealist, mehr ein Leibnizianer als Nachfolger Demokrits sey. Gewiß ist es, zumal in einer sonst oft so giftigen und gehässigen Zeit wie die unsere, durchaus rühmlich, den Gegner möglichst anständig zu behandeln oder vielmehr von allen persönlichen Insinuationen, von allem Insgewissenschieben ganz abzusehen. Doch

darf dieß meines Erachtens nicht auch auf das Gebiet der theoretischen Auffassung und Darstellung übertragen werden; sonst leidet die geschichtliche Treue und objektive Genauigkeit oder Klarheit, auf Grund deren doch jede Auseinandersetzung schließlich am meisten Aussicht auf Erfolg hat. Hierin nun aber scheint mir ein ganz entschiedener, aus allzu großer Friedensliebe entspringender Mangel der vorliegenden Schrift zu Tage zu treten. Dieselbe sucht nicht bloß Häckel, sondern auch Andre, wie z. B. Strauß, in ihrem Sinn günstiger und geistiger zu interpretiren, als die Betreffenden nach ihren ausdrücklichen und hauptsächlich betonten Worten es einer Auffassung verstatten, welche weder mit günstigen noch mit ungünstigen Vorurtheilen, sondern rein sachlich operirt. Daher kommt es, daß der Verf. gar vielfach zwischen den Zeilen lesen oder hypothetisch reden oder auch mit bloßen eigenen, ob auch immerhin richtig gezogenen Konsequenzen aus inkonsequent stehengebliebenen Hintergrundsätzen jener Männer operiren muß, vgl. S. 22. 25. 38. 64. 69. Desgleichen geht es denn doch nicht so ohne Weiteres an, Einen Schriftsteller aus einem gelegentlich citirten und anerkannten Anderen zu interpretiren, um die Analogia fidei herauszubringen, was der Verf. gleichfalls wiederholt thut (vgl. S. 29 ff. 68 ff.). Wollen die Betreffenden nun einmal in erster Linie demokritische Atomisten und Mechanisten im Sinn des bloßen Drucks und Stoßes seyn, so lasse man ihnen, die wahrlich den Muth des Einstehens für ihre Worte selbst haben, doch diesen Willen und suche alsdann erst ebensofrei von verwirrender Ironik, wie von allerdings zweifellos nicht hergehöriger Bitterkeit nachzuweisen, daß sie ohne Konsequenz, das erste Erforderniß exakten Denkens, ganz andre Sätze mit den im Vordergrund stehenden harmlos verbinden, und daß sie fürs Andre mit ihren zu niedrig gegriffenen Elementen eine Reihe von Thatsachen entweder gar nicht oder doch bloß durch einen salto mortale zu erklären wissen. All dieß geht noch lange nicht über die Grenze des wissenschaftlichen Anstandes hinaus, wenn anders der Gegner überhaupt noch Sinn für die Möglichkeit von Wi-

derspruch hat. Das umgekehrte Verfahren dagegen schädigt die Sache aus allzugroßer Pietät für die Personen, welche dieselbe gar nicht verlangen, und beherzigt zu wenig den goldenen Spruch: Amicus Plato, magis amica veritas! So gestehe ich, um zur Sache zurückzukommen, dem Verf. gerne zu, daß bei Häckel und seinen Gesinnungsgenossen idealistische Seitentriebe des naturalistischen Hauptstamms sich auffinden lassen, um von ihrem hier noch nicht in Frage kommenden praktischen Idealismus gar nichts zu sagen. Ebenso bin ich vollkommen damit einverstanden, daß nach den trefflichen, mehr systematischen als historisch-philosophischen Ausführungen des dritten Abschnitts eine Leibniz-Spinozische Metaphysik sogar für das Erforderniß einer lückenlos-immanenten Betrachtung weit bessere Fundamentirung liefert, als der im Grunde doch recht hölzerne und noch kindlichnaive Demokrit. Aber dieß sind in der Hauptsache lauter Gegenansichten, die nur noch zum Theil einigen Anhalt an gelegentlichen Nebenbemerkungen jener professionellen Naturalisten finden. — Damit sind wir zum 4ten Abschnitt unserer Schrift übergeleitet, in welcher der Verf. endlich selbst auch mit größerer Entschiedenheit als bisher seine idealistischen Ansichten als Gegensätze zu der mechanischen „Naturphilosophie des Universums“ aufstellt. Er kämpft, wie zum Schluß deutlich formulirt wird, für einen „idealen Factor in der sittlichen Persönlichkeit, für eine geistige Ursache des ganzen Weltprozesses“. In Beidem hat er unsere vollste Zustimmung, wie wir uns überhaupt keinen Idealisten ohne diese zwei allerdings sehr weittragenden Positionen denken können. Ein ganz Anderes scheint mir nur die Frage, ob der naturwissenschaftliche Monismus so geneigt seyn wird, diese beiden offenbaren Störenfriede seines naturalistischen Einerlei hereinzulassen, das eben damit aufhörte, der vornämlich geforderte mechanische Monismus zu seyn. Gegen was dieser mit den ausdrücklichsten Worten und in größter Heftigkeit polemisirt, das ist ja eben „der Wahn“, als ob es Potenzen „außerhalb des physischen, resp. physiologischen Mechanismus“ gäbe, als ob das All etwas anderes

wäre als die arithmetische Summe seiner Theile. Ein Monismus also, der die beiden vom Verf. geforderten idealistischen Kardinalpunkte in sich aufnähme, hätte mit dem Häckel'schen und überhaupt mit dem dermalen herrschenden naturwissenschaftlichen Monismus höchstens noch per abusum den Namen gemein. Ich kann mich in der That nicht zu dem sanguinischen Optimismus aufschwingen, zu glauben, daß aus jenen professionell und wenigstens im Theoretischen durchaus antiidealen Anschauungen geradlinig eine mit konkretem Wissen gesättigte und dadurch den großen Vorgängern überlegene Zukunftsphilosophie des Idealismus hervorgehen werde. Ich glaube keineswegs, daß jene Männer bloß „unvorsichtig mit dem Feuer mißverständlicher Schlagworte spielen“, sondern nehme ihren Materialismus d. h. mechanisch-ätiologischen Naturalismus für Ernst und für die von ihnen verfochtene Hauptsache. Was derselbe für praktische Folgen haben wird, ist eine andre Frage, die übrigens für das bloß theoretische Forschen meiner Ansicht nach gar nicht einmal in Betracht zu kommen hat. Wären jene Ansichten wahr, so möchte darüber die Welt zu Grunde gehen — was geht das die Wissenschaft an? Eine Welt, die ihre eigene Wahrheit nicht zu ertragen vermöchte, verdiente nichts Besseres, als zusammenzubrechen. Nur meine ich, daß es zu dem Vordersatz weitgefehlt ist, und daß gerade eine nüchterne philosophische Kritik nicht so schwer nachweisen kann, wie jener Naturalismus eben nicht wahr ist, sondern das pure Streckbett à la Prokrustes, das man einst der Hegelschen Dialektik vorwarf und nunmehr im Namen des Realismus zur Anwendung bringt, mögen die Thatsachen „sich biegen oder brechen“, wie sogar unser irenischer Verf. S. 79 von den Realisten einmal argwöhnt. — Außerdem erlaube ich mir, zu dem in unseren Tagen mit soviel Emphase geforderten oder verkündigten „Monismus der Weltanschauung“ die skeptisch-kritische Bemerkung zu machen, daß eben auch hier der Leisten leichter herzustellen ist als der Schuh, d. h. das Schlagwort oder Programm des Monismus ist bald aufgestellt; wem man aber der Ausführung

näher tritt, zeigen sich sogleich die alten großen Schwierigkeiten, an denen die Philosophie von jeher laborirte. Wie gerne hätten die Philosophen seit alten Zeiten monistische Systeme aufgebaut; nichts liegt ja dem Zug des Geistes näher, als dieß. Es ist daher doch nur eine gewisse Altklugheit unserer Zeit, wenn dieselbe meint, erst ihr sey die wahrhaft geisteswürdige Einheit der Weltbetrachtung aufgegangen, während vorher aus Bornirtheit oder christlichtheologischer Voreingenommenheit überwiegend ein irgendwie benannter Dualismus geherrscht habe. Gewiß ist es keine Kunst, monistisch zu seyn, wenn man von den zu erklärenden Gegensatzgliedern einfach das Eine streicht und das davon beherrschte Gebiet so gut wie außer Acht läßt oder doch nur durch völlig unmotivirte Gewaltsprüche hinterher befriedigt — durch jene plötzlich total anderswerdende Tonart, wie sie von den Naturalisten, z. B. bei der Antwort auf das berühmte „Wie ordnen wir unser Leben?" angeschlagen zu werden pflegt. Da will die Natur mit dem Immanenzwesen Mensch auf einmal „über sich selbst hinaus" d. h. doch wohl so etwas, wie transscendent und Bürgerin einer zweiten höhern Ordnung werden. Oder es kommt in den ausschließlich aetiologischen Prozeß auf einmal, man weiß nicht woher, ein „Streben" nach Fortschritt und Vollkommenheit, eine so ausdrückliche Teleologie, als man nur irgend wünschen kann, aber vergebens aus einem der monistischen Vordersätze abgeleitet sehen möchte. Es ist die alte Geschichte, wie mit Spinoza's „via perardua", die gegen den Schluß der Ethik auftaucht, während es sich vorher nur um das ewige und von selbst sich machende Sequi der Verhältnisse à la Dreieck und Quadrat gehandelt hatte. Mag es auch durchaus erlaubt und ehrenwerth seyn, wenn in dieser Art die lebensvolle Wirklichkeit die Fesseln des Systems sprengt, wenn der unvertilgliche Idealismus schließlich über den alleinherrschenden oder doch praedominirenden Realismus Herr wird, wie bei Spinoza und einigen seiner modernen sey es philosophischen oder naturwissenschaftlichen Anhänger. Nur rühme man sich alsdann nicht des lückenlosen Monismus! Es scheint beinahe, als ob

das bekannte Urtheil Jakobi's über Spinoza noch immer oder vielmehr wieder neu in den Köpfen spukte. Und doch dürfte es nicht schwer, ja für die kommende Sekularfeier des ehrwürdigen Denkers im Haag eine sehr verdienstvolle Aufgabe seyn zu zeigen, daß vielleicht kein einziges philosophisches System von einem so totalen Dualismus, ja Widerspruch durchzogen ist, wie jene ethischmystische Religionsphilosophie in der Zwangsjacke der fundamentirenden Metaphysik des nüchternen Cartesius. Und etwas Aehnliches wiederholt sich bei seinen modernen Nachfolgern, nur daß bei diesen das realistische Moment noch zugespitzter, das dualistische aber gedämpfter auftritt. Ein solcher Dualismus der ganzen Anschauung und des Systems ist eben doch auch Dualismus, man mag das Wort noch so sehr perhorresciren. Ja, es ist ein Dualismus, bei dem ein auf Konsequenz bedachtes Denken noch weniger stehen bleiben kann, als bei einem Dualismus im objektiven Gebiet. Anders, wenn man z. B. die ganze Weltgeschichte nur für einen lediglich physikalisch-chemischen Atomenprozeß erklärt und dieß das letzte Wort seyn läßt. Das ist dann allerdings Monismus, aber freilich, was für Einer, den sein eigener Autor hintennach verleugnet! Solange die Menschheit noch denkt, wird sie ihr Leben im Kleinen und Großen nicht verstanden zu haben glauben, solange sie nur es erst berechnet oder in mathematisch-physikalische Formeln gefaßt hat, aber den Sinn und Geist darin noch nicht sieht. Dieß auch von Dietrich citirte und in desselben Verfassers trefflichem Aufsatz über „Buckle's und Hegel's Geschichtsphilosophie" zur entschiedenen Anwendung gebrachte Wort eines unserer angesehensten gegenwärtigen Fachphilosophen scheint mir denn doch in seinem Zusammenhang (Schluß von Lotze's Logik) weit mehr eine idealistische Mahnung und Warnung, als ein Zugeständniß und eine Beistimmung zu dem naturalistischen Zug der Gegenwart zu seyn. Und damit dürfte derselbe in der That ein hochberechtigtes und sehr beachtenswerthes Wort ausgesprochen haben, das die Gegenparthei vergeblich für sich reklamirt. Von demselben hochgeachteten Philosophen glaube ich einmal den

Satz gehört oder gelesen zu haben, daß ein eigensinniger Monismus, ein Drängen auf Ein Prinzip à tout prix genau so verfehlt sey als dissolute und denkfaule Vielheit. Vor Allem handle es sich um das Recht der Sache, und nicht um die Liebhaberei unseres Kopfes. Stimmen Beide zusammen — um so besser! Wo nicht, so geht einer nüchternen Philosophie die Sache vor und hat der eigene Wunsch mindestens sich zu bescheiden und vorläufig zu schweigen. Gewiß werden wir es im Fortschritt der Entwicklung nicht unterlassen können, jede noch stehen gebliebene Dissonanz beider Seiten, also bei der Einheitsnatur unseres Geistes auch jeden noch störend übrigen Dualismus für ein zu überwindendes Problem zu halten, an das wir Geschlecht um Geschlecht unsere ganze Kraft zu setzen haben. Aber so im Flug geht das eben nicht, wie in unseren überhaupt nervöserregten Tagen besonders Viele aus den Kreisen zu glauben meinen, welche mit der philosophischen Facharbeit sich doch nur peripherisch berühren und deßhalb wohl das assymptotisch erreichbare Ziel, aber nicht die vielen Berge und Thäler dazwischen sehen, auch nicht so genau mit dem seitherigen geschichtlichen Ringen der Philosophie bekannt seyn dürften. Denn gerade die Geschichte der Philosophie hat bei allem Erhebenden auch das an sich, daß sie vor allzu sanguinischen Hoffnungen und vor der Meinung bewahrt, über ein Kleines werde die Braut errungen seyn, um die doch schon ganz andre Heroën freiten. Es mag übrigens recht wohl seyn, daß die Energie des theoretischen Strebens der Gegenwart auch der, eine Weile so schnöde verachteten Philosophie zu Gute kommt, wie überhaupt kein Nüchterner ihren Entwicklungsprozeß mit Hegel's großartigem Versuch für abgeschlossen erachten kann. Hält sie aber dabei ihren eigenartigen Beruf fest und läßt sich durch keine Danaergeschenke von ihrer Bahn ablocken, so wird sie es meines Erachtens für ihre Aufgabe ansehen müssen, zu der vom naturwissenschaftlichen Lager zu liefernden und vollberechtigten, durchgängig mechanisch-aetiologischen Weltanschauung eine ebenso durchgängige geistig-teleologische als Parallelbetrachtung herzu-

stellen. Denn daß eine bloß stückweise einsetzende Teleologie hölzern und werthlos ist, hat im Prinzip eigentlich jede tiefere Philosophie von jeher anerkannt. Alsdann hätten wir zwei Betrachtungsweisen Desselben, die in koordinirter Gleichberechtigung gelten würden, aber allerdings den Ehrennamen des Monismus uns zum voraus nicht zuließen, eben weil sie ja zwei sind. Genauer scheint mir diese Aufgabe in eine Doppelarbeit sich zu spalten. Schon der Ausdruck „Betrachtungsweisen“ deutet darauf hin, daß der Kampf sich mehr und mehr ins erkenntnißtheoretische Gebiet zieht, auf dem ja neuerdings mit Recht auch die scheinbar ganz objektiven Momente Kraft und Stoff sich zu verantworten haben. Hier wäre vor Allem, in Anschluß an Kant und doch auch wieder kraft philosophischer und naturwissenschaftlicher neuer Hilfsmittel über ihn getrost hinausgehend, mehr Ordnung und Verständigung zu schaffen, als dermalen offenbar herrscht. Sonst könnte z. B. Häckel die allbekannte „Unvorstellbarkeit“ der immateriellen Kraft, wie der Kraft überhaupt, nicht so harmlos als Instanz brauchen; sonst würden über Axiom und Gesetz, über ewig, unendlich und andere transscendente Momente nicht oft so erstaunlich barbarische Begriffe herrschen, als hätte es keinen Kant und Vorgänger desselben gegeben, die sich bereits mit dankenswerther Klarheit über diese Fragen verbreiteten. Ist aber die Erkenntnißtheorie neu bearbeitet und — natürlich nur wieder relativ und nach der jetzt möglichen Stufe — sicherer gestellt, dann fragt es sich erst, ob man bei der obigen Duplizität der Weltbetrachtungsweise stehen bleiben wolle und könne oder auch müsse. Es ist wahrscheinlich, daß des Geistes unvertilgbares Ringen nach Einheit — und nach Metaphysik, sagen wir es offen, alsdann von Neuem versuchen wird, zu den subjektiverkenntnißtheoretischen Positionen die objektiven Exponenten zu finden und der immanenten Duplizität unseres Bewußtseyns doch wieder eine metaphysische Einheit als Halt und Hintergrund zu geben. Eine solche nur vorläufige Gedankenstation ist z. B., um nur Eins anzuführen, die vielgenannte und tiefberechtigte „immanente Teleologie“. Der strenge

Kantianer mag sich zum Stehenbleiben bei ihr resigniren, weil er überhaupt keine Metaphysik für möglich hält. Anderer Ansicht sind gegenwärtig trotz aller Anlehnung an den großen Königsberger doch wohl die Meisten, sogar die Naturalisten, welche unter der Firma „Physik“ ganz beruhigt Metaphysik treiben. Für sie wird eine genauere Ausdenkung eben der „immanenten Teleologie“ zum Prüfstein werden, ob sie lieber die Teleologie oder die wenigstens vulgär gedachte Immanenz fallen lassen wollen, da der eigenthümlich zusammengesetzte Gedanke bei ernstlichem Verfolg zur Krisis treibt. — Immerhin kann man in der metaphysischen Objektivirung der zuerst für das Bewußtseyn klargestellten Momente weiter gehen, oder sich kritischen Geistes mehr in der Reserve halten; nur bei dem subjektiven Idealismus ganz stehen zu bleiben, wozu sich neuerdings auch wieder zuweilen die Neigung regt, das wird man nach der Schulung durch den philosophischen und naturwissenschaftlichen Realismus noch weit weniger auf die Länge ertragen, als es sogar Kant selbst vermochte. Ob aber mehr, ob weniger detailirter Hintergrund für die verschiedenen Bewußtseynsmomente ausgesteckt wird, auch von hier aus angesehen wird man abermals auf den Titel eines strikten, resolut nivellirenden, Subjekt und Objekt zusammenwerfenden „Monismus“ verzichten müssen. Die Welt ist nun eben einmal glücklicher Weise zu reich, als daß ihre Fülle sich so ohne Weiteres über Einen Leisten schlagen ließe. Genug, wenn unsre überdieß menschlich beschränkte Vernunft in allmähliger Annäherung ihrem Weltbild eine steigende qualitative und innere Einheit, eine wachsende Konsonanz und immer besser getroffene Harmonie der gegebenen Vielheit zu verleihen vermag. Zu was sollen wir nach abstrakter Einerleiheit oder bloß mathematischer Summeneinheit trachten, als wäre dieß das höchste denkbare Ideal?

Kiel

E. Pfleiderer.

Kant vor und nach dem Jahre 1770. Eine Kritik der gläubigen Vernunft von Dr. Fr. **Michelis**, ord. Prof. der Philosophie. Braunsberg 1871.

Es ist die vorliegende Schrift eine der bedeutendsten Leistungen in der Kritik über die Kant'sche Philosophie. Mit tief und scharf eindringendem Geiste und gründlichem Quellenstudium vollzieht der Verfasser seine Kritik. Mit unerbittlicher Logik unterwirft er die Principien und Folgerungen des transscendentalen Idealismus derselben. Er erfaßt die ganze Bedeutung des gegenwärtigen Principienstreites über die Kantische Philosophie, und vergleicht sie nach ihrer culturhistorischen Bedeutung mit dem härtesten und widersinnigsten Absolutismus in der Aufstellung des Dogma von der Infallibilität. Er erkennt in der, der Kritik der reinen Vernunft vorausgehenden, Entwicklung der Kantischen Philosophie als die Hauptfrage die Unterscheidung des Formalen und Realen in unserm Denken. Von dem in dieser Zeit erreichten Höhepunkt ist ihm Kant in seiner Kritik d. r. V. wieder herabgefallen. Michelis sieht schon in Kant's Promotionsschrift vom Jahre 1755 den gedachten Unterschied des Formalen und Realen im Denken angekündigt. Nach dem Verfasser ist Kant in seiner Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund für das Daseyn Gottes," der richtigen Unterscheidung des Formalen und Realen so nahe als möglich gekommen. Es liegt hierbei dem Denken der Recurs auf die Wirklichkeit des Denkens zu Grunde, wobei auf die Unterscheidung des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes bei Cartesius und Kant hingewiesen wird. S. 14. 15. In der Habilitationsschrift vom Jahre 1770 erkennt Michelis den Abschluß der vorbereitenden Entwicklung und rechnet sie noch zu derselben S. 1—3. Die Kritik d. r. V. verzichtet auf die denkende Erkenntniß Gottes und es erscheint der innere Bruch mit der positiven Offenbarung S. 1—3. Die Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken mit Rücksicht auf die Negation als treibender Grundgedanke verliert ihren Werth, als sich das Denken Kant's in dem Begriff des synthetischen Urtheils a priori beruhigt hat S. 12.

Michelis sieht in der vorkritischen Periode Kant's den Ansatz, den seit Aristoteles herrschenden Formalismus zu brechen S. 24.

Es kommt der Verf. S. 25 auf die wesentliche Unterscheidung von Natur, Leib und Geist, und die Selbstständigkeit dieses letzteren, und sieht darin den Rückgang vom Endlichen zum realen Unendlichen, als dem über dem Gegensatz stehenden Seyn. Denn weil Bewußtseyn alsdann schon das eine Glied des endlichen Gegensatzes sey, so könne das Denken auch nur auf einen sich bewußten Gott schließen. Dieses halte ich für den entscheidendsten Punkt bei der folgenden Darstellung der Transscendentalphilosophie. Ueber das Verhältniß des Geistes und der Weltgeister zum Materiellen entwickelt Michelis die Ansichten Kant's aus seiner ersten Periode mit vielen Belegstellen S. 28—33. Ebenso führt er über Gottes Verhältniß zur Welt die wichtigen Stellen an, in denen sich die Ueberweltlichkeit Gottes offenbart gegen die Confundirung Gottes mit der Welt S. 34 ff. Es ist hierbei immer der Begriff des realsten Wesens, das alle Negationen von sich ausschließt und dessen Seyn alle Möglichkeit bedingt. Am Schlusse hebt Michelis noch hervor, daß Kant sich zuerst der Naturwissenschaft zugewendet habe und daß hierin Kant's bahnbrechende Gedanken über die Natur und das Weltgebäude enthalten sind, das später in der Kritik Stehende ist an innerer Bedeutung durchaus nicht mit ihnen zu vergleichen. Später wendet sich Kant von jedem Anspruch auf eine philosophische Erkenntniß und Bedeutung eines der Natur gegenüberstehenden geistigen Seyns ab. Der Gedanke an eine philosophische Erfassung des Gegensatzes vom Geistigen und Natürlichen, als Grundlage unseres endlichen Denkens, ist Kant nie aufgegangen S. 40—42.

Es geht Michelis zu der Kritik d. r. V. über und entwickelt mit großem Scharfsinn und tief eindringendem philosophischen Geist den Inhalt mit einer scharfen Kritik, die ich von größter Bedeutung halte, und welche die höchste Beachtung besonders in unserer Zeit verdient, wo über das Bleibende und Vergängliche der kritischen Philosophie entschieden werden soll.

Michelis faßt hier vor Allem den Grundbegriff des Transscendentalen ins Auge S. 46, den er schon in dem Standpunkte Kant's vom Jahre 1770 der Sache nach, aber erst in der Kritik dem Namen nach, findet. Er steht sich hier mit Kuno Fischer in einer Differenz seiner Ansichten. Ihm bedeutet das Wort den Begriff der Zurückführung unserer Erkenntniß auf ein ihr vorausliegendes, höheres und allgemeines Seyn. So fasse es Kant im Jahre 1770 schon: daß die apriorischen Anschauungen von Raum und Zeit auf ein höheres Princip, nämlich auf Gott zurückgeführt würden. Diesen ächten Sinn habe Kant nirgends ausdrücklich aufgegeben, aber er bekomme unwillkührlich eine andere Bedeutung in der Kritik S. 47 Hier würden der Begriff des Transscendentalen in der Erkenntniß und die Läugnung der Realität des Uebersinnlichen Wechselbegriffe. Ebenso wandele sich auch der Begriff objectiv um, der jetzt nur auf die Allgemeingültigkeit im Gegensatz zu dem Willkührlichen und Zufälligen zurückgeführt werde. Michelis hält diese Umwandlung mit Recht von der größten Bedeutung; es hänge von ihr der ganze transscendentale Idealismus ab S. 49. „Es wird jetzt der Begriff der Objectivität in die Nothwendigkeit der Verknüpfung gelegt, die nicht in der Sache (im Object), sondern im subjectiven Denkproceß (im Urtheile) begründet ist." Der Grund für diese Umwandlung muß im Begriffe des Subjectiven, dem correlativen Begriff zum Objectiven gesucht werden, — sagt der Verfasser mit Recht S. 51. Subjectiv heiße bei Kant etwas, in so weit es Sache des Denkens, im Denken, in unserem menschlichen Denken ist. Hierbei unterscheide Kant nicht das Denken, soweit es Sache des menschlichen Individuums ist, von dem Denken als Denkgesetz, durch welches letztere das Denken ein allgemeines, vernünftiges und alle Individuen beherrschendes sey. Das Allgemeingültige fällt mit dem Objectiven zusammen S. 51. In dem Subjectiven liege das Individuelle und Allgemeine ununterschieden durcheinander, und deßhalb konnte Kant das Allgemeingültige mit dem Objectiven zusammenfallen lassen S. 53. Es wird S. 54 die Entstehung

der Umkehrung des Verhältnisses vom Subjectiven zum Objectiven besprochen. Diese Umkehr erklärt M. aus formalen und sprachlichen Verhältnissen. Ihr eigentlicher Grund liegt m. E. aber in dem ganzen Charakter der neueren Philosophie, welche, im Gegensatz zur vorhergehenden, die Immanenz an die Stelle der Transscendenz setzt. Es ist durch den Dualismus des Cartesius die Selbstständigkeit der Natur und des menschlichen Geistes gegenüber der Substanz Gottes und damit auch die Lehre der Immanenz in der ganzen neueren Philosophie begründet. Nachdem sich nun die Selbstständigkeit des menschlichen Geistes bei Cartesius in der Form der Substanzialität, und bei Leibnitz der Individualität und Persönlichkeit geoffenbart hat, tritt sie in Kant in der Form der Subjectivität hervor, und wird zur Begründung der Transscendentalphilosophie und des subjectiven Idealismus. Subjectiv ist jetzt das in der Substanz des menschlichen Geistes subsistirende Seyn, und dieses ist das menschliche Selbst, das Ich und Selbstbewußtseyn. Damit ist dieses keine bloße Erscheinung neben andern Attributen des Selbstes. An die Stelle der Seele und des Geistes ist damit ihre Wesensbestimmung: Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität getreten; Seele und Geist sind nur die Natur des Wesens und somit die Erscheinung desselben.

Mit der Substanzialität des menschlichen Geistes ist nun eine Unterscheidung der Subjectivität von der Objectivität bei Kant eingetreten, welche eine so radicale Umwälzung hervorgebracht hat, die Kant selbst mit der des Copernicus vergleicht. War früher die Subjectivität nur eine Erscheinung der Objectivität und von ihr bestimmt, so wird sie jetzt der Bestimmungsgrund der Objectivität, und diese ihre Erscheinung. Allein hierbei ist die Subjectivität nur Erkenntnißgrund, nicht Realgrund. Dieser ist bei Kant das Ding an sich; bei den späteren Philosophen wird die Subjectivität auch Realgrund, und Denken und Seyn werden Eins. Nun ist die Subjectivität zur alles Seyn bestimmenden Macht geworden, die ihr auch gebührt, so lange sie bloßer Erkenntnißgrund bleibt. Daher ist das Selbst-

bewußtseyn Bestimmungsgrund des Welt- und Gottesbewußtseyns, und dieses ist so nur eine Bestimmung des Selbstbewußtseyns. Allein diese ist nicht das Selbstbewußtseyn Gottes, sondern von Gott. Nur auf diesem Wege kann sich die Substanz des menschlichen Geistes mit der Gottes verbinden, nicht unmittelbar. Das war ja das Problem, welches Cartesius mit seinen Dualismus aufgestellt hat. Zwei Selbstständige sollen sich unbeschadet ihrer Selbständigkeit mit einander vereinigen.

Wie daher seit Cartesius durch die Natursubstanz Naturgesetze entstanden, so entstanden durch die menschliche Geistessubstanz die Geistesgesetze. Dieses ist der Grund der Apriorität und der transscendentalen Erkenntniß, wie sie bei Kant erscheinen. Aber die Begründung? Hier tritt Michelis mit seiner scharfen Kritik in höchst beachtungsvoller Weise heran. Er erkennt S. 83 die Bedeutung der Kantischen Kritik d. r. V. vollkommen an. Aber die Begründung? M. sagt: Kant schützt sich vor der Paradoxie, daß nach seiner Auffassung das denkende Ich es sey, welches die Natur mache, durch die Bemerkung, „daß es sich in unserer wirklichen Erkenntniß wie von der einen Seite nur um ein Subjektives im Denken, so von der andern nicht um das Ding an sich, sondern um die Erscheinung handle, welche beide Seiten wesentlich einander bedingen." S. 82. Bei der Kritik der transscendentalen Analytik Kants sagt Michelis S. 80 f.: Kant wäre auf sein Grundprincip, den Begriff der transscendentalen Apperception wie unwillkürlich gekommen bei der Deduction der Kategorien, und damit sey ihm unwillkürlich das Selbstbewußtseyn unter die Kategorien als Kategorie gekommen, die offenbar reine Formalbegriffe seyen. Nun wird weiter S. 83 bemerkt, Kant habe die transscendentale Apperception und die Kategorien als die apriorischen begrifflichen Momente im Erkenntnißproceß neben einander stehen lassen und sie unvermittelt ineinander geschoben, und damit sey es eben constatirt, daß die Kategorien thatsächlich das Prinzipat behaupten und ihnen das denkende Ich untergeordnet werde. Diese Unterord-

nung sey der rothe Faden, der durch die ganze so verworrene Entwicklung sich hindurchziehe; die transscendentale Apperception, der reine Verstand und das Urtheil, als die Handlung desselben, seyen identische Begriffe; die Kategorien aber, von denen Rechenschaft zu geben unmöglich, „ständen schließlich als die absolute aprioriſche Bedingung über dem ganzen Erkenntnißproceß". Es folgen hierzu die Belegstellen S. 84 f. Die transscendentale Einheit der Apperception ist objectiv, und unterscheidet sich von dem inneren Sinn, der immer subjectiv ist, sagt Kant. Durch die Bindung des Selbstbewußtseyns an die Kategorien, sagt Michelis S. 77, habe Kant ihm die reale Objectivität abgesprochen, und er habe es auf den Begriff des innern Sinnes reducirt, auf den Begriff der Zeit, obschon er sich gegen die Verwechselung beider verwahre, dieweil der innere Sinn ein empirischer psychologischer Begriff ist S. 87 f. Aber, sagt M., in der That unterscheidet sich die Apperception gerade so von dem innern Sinn, wie das Selbstbewußtseyn von den Kategorieen. Kant kann das Selbstbewußtseyn nicht von der Herrschaft der Kategorieen erlösen S. 88. Es rückte auch die Zeit, als der innere Sinn, an die Stelle ein, welche das Bewußtseyn in der realen Construction haben sollte S. 90; daraus zieht nun der Verfasser die Consequenz, „daß damit der reine physiologische Materialismus folgen müsse, der das Denken nicht mehr als eine Aktion des Bewußtseyns, sondern als Resultat des organischen Processes begreifen will S. 91. — In der Kritik der transscendentalen Dialektik Kant's kommt M. auf das Ding an sich im Vergleich mit Platon's Ideen, und zeigt eindringlich die verhängnißvolle Wendung der Kr. d. r. V. Hier sagt er S. 117, das sittliche Bewußtseyn macht sich also geltend auf Kosten des logischen Denkens in ähnlicher Weise, wie die herabgekommene Scholastik den Satz aufstellt, daß etwas im Glauben wahr seyn könne, was in der Philosophie falsch ist; der Begriff der Wahrheit sey hier alterirt. Hierbei wiederholt M. seine Ansicht vom Begriff des Transscendentalen, welches ihm die Begründung des Endlichen im Unendlichen und das Hinausgehen des endlichen Gedankens

aus sich und das Uebersteigen in das reale Unendliche bedeutet S. 117. — Die transscendentale Erkenntniß hat das Selbstbewußtseyn bei Kant zum Princip, welches alles Seyn durch seine Grundvermögen erkenntnißtheoretisch oder als Erkenntnißgrund bestimmen soll. Diese Grundvermögen sind aber selbst Producte seiner Thätigkeit, die es als Erkenntnißmöglichkeiten zur Bestimmung alles Seyns in seinem Besitz hat, durch welche das Seyn erst für dasselbe da ist, durch welche es dasselbe offenbart und seinem Begriffe nach bestimmt. Wie der Geist nach diesen seinen Vermögen denken und erkennen muß, so muß es seyn. Daher ist sein subjectives Denken objectiv. Allein da in dieser Uebereinstimmung des Erkenntnißsubjects mit sich selbst der Maaßstab und die Norm für alle wahre Vernunfterkenntniß liegt, so ist sie zugleich die Möglichkeit für die Erkenntniß der Unwahrheit und des Irrthums und dessen Beseitigung. Als diese Möglichkeit erfaßt der Geist seine Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeiten, nach denen er das Seyn auch zu bestimmen hat. Damit übersteigt das Denken alles sinnlich-empirische Seyn, und erhebt sich zur Idealität und vom Seynmüssen, vom Denknothwendigen zum Seynsollen und zur Freiheit seiner Selbstbestimmung. Dieses ist die Erhebung zum Unendlichen im Endlichen. Des Menschen Natur ist so eine Uebernatur durch die Innewohnung des Göttlichen, Unendlichen in ihm. Der Grund des Ueberganges zum Unendlichen liegt so in der Innewohnung desselben im Menschen. Die Geschichte der neuern Philosophie hat mit der Selbstständigkeit, Substanzialität des menschlichen Geistes und demzufolge mit den angebornen Ideen begonnen. Dieses ist das Princip der Immanenz, welche sich im menschlichen Ich als Erkenntnißgrund offenbart. Die angebornen Ideen sollen eben so erworben und zum freien Besitz des Menschen werden.

Vom höchsten Interesse ist Michelis, Darstellung und Kritik der drei Theile der Dialektik d. r. V. Hier erklärt er sich vor allem gegen Kants Ansicht, daß das Unbedingte nichts anderes sey, als die Summe des Bedingten. Die ganze Metaphy-

sik vor Kant, und selbst der Pantheismus nicht ausgenommen, hätten beide als verschieden angenommen S. 118.

„Die Läugnung der Substanzialität des Ich beruht auf der Identificirung des Begriffs der Substanz mit dem grammatischen Subject. Wohl kann Gott und das Universum seyn ohne mich, aber nicht können beide mir real seyn ohne mich“, heißt es S. 122 f. Damit spricht der Verfasser den Unterschied der erkenntnißtheoretischen von der metaphysischen Erkenntniß ganz bestimmt aus. Denn damit ich mich von Gott gewußt weiß, muß ich mich erst selbst, mein Selbst wissen. Kant habe es, heißt es S. 125, über sich gewinnen können gelegentlich das Ich auch als eine Unbequemlichkeit zu bezeichnen, die sich unserm Denken anhänge.

Ich kann dem scharfsinnigen, tief und entscheidend eindringenden Verfasser in seiner weiteren Kritik der transscendentalen Dialektik Kant's nicht mehr folgen, ohne die mir gesteckten Grenzen zu überschreiten Nur auf einige wichtige Punkte will ich noch eingehen. Michelis hat einen Abschnitt: „Die weitere Entwicklung Kant's“, worin ihm der Entwicklungsgang nach Erscheinen der Kritik wie ein Kampf gegen das in dieser gewonnenen Resultat erscheint S. 133. Dieses zeige sich in der Kritik der praktischen Vernunft und Urtheilskraft und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hier erfolgt eine scharfe Kritik des Gegensatzes der theoretischen und praktischen Vernunft, über den die Kritik der Urtheilskraft sich richtend stelle ohne doch einen festen Punkt im objectiven Seyn gewinnen zu können, und sich deshalb in das Gebiet der Aesthetik flüchte S. 120. Nun kommt noch ein Rückblick auf das Ganze. Hier heißt es: „Jede Philosophie muß auf das Selbstbewußtseyn als ihren Angelpunkt zurückkommen, weil sie es mit dem Denken zu thun hat. Bei Kant tritt das Selbstbewußtseyn als solcher Angelpunkt im Begriff der transscendentalen Apperception auf, welcher den Schlußstein der in der Kritik d. r. V., speciell in der transscendentalen Analytik sich vollziehenden Construction unserer Erkenntniß bildet“ S. 141 f. Der Standpunkt

der Kr. d. r. V. ist, daß Kant bis zur Unterscheidung des Denkens von der Vorstellung, also bis zum Begriffe des Denkens gar nicht vorgedrungen ist S. 150. Darin liege auch der Grund, daß Kant nicht zum Uebersinnlichen gekommen und in der sinnlichen Welt, dem Phänomenalen hängen blieb. Die Vorstellung steht unter dem Naturgesetz, das Urtheil als Denken steht über ihm S. 150 f. — Die Stellung Kant's zum geschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit kommt schließlich noch zur Sprache. „Zwei Jahrtausende schon alt, hatte das Denken auf Platon und Aristoteles geruht. Kant's Bedürfniß ging über die logische Geltung des Urtheils (und des Identitätsgesetzes) hinaus, um eine reale allgemeingültige Grundlage für das metaphysische Denken zu gewinnen, blieb aber dem Formalismus verhaftet."

Michelis wiederholt den schon angegebenen Abfall Kant's von der im Jahre 1770 abgeschlossenen Periode seiner Entwicklung, in welcher er der christlichen Lehre von einem überweltlichen Gott und einer Schöpfung nahe gestanden sey. Hiergegen bemerke ich indessen, daß Kant sich ja doch in der ersten Periode noch in einem dogmatischen Schlummer befand, aus dem ihn Hume erst erweckt hat. Seine Skepsis erwachte, und er erkannte, daß er von seinem Dogmatismus und seiner Skepsis nur durch die Kritik der Vernunft erlöst werden könne. Hiermit war das Problem der Erkenntnißlehre ihm aufgegeben, aber er löste es nicht. Es blieb indeß doch bestehen. Nur durch seine Lösung kann die Philosophie zu Gott und seiner Schöpfung zurückkehren. Die Erkenntnißlehre hat nur das Eine Ziel, die Metaphysik und damit die rationale oder natürliche Theologie zu begründen. Es handelt sich hierbei um kein einzelnes Problem, wie etwa das Verhältniß der Natur zum Geist, sondern um alle, welche die Erkenntnißlehre in ihrer Weise lösen soll, um sie alsdann der Metaphysik zur weitern Lösung zu übergeben. Die Fortsetzung und Vollendung der Erkenntnißlehre ist die Frage der Gegenwart und Zukunft. Aus dieser Erkenntniß ist die heutige Wiedererweckung des Königsberger Weisen aus dem

Grade entstanden, und die Weltgeschichte ist auch hier das Weltgericht.

Der letzte Abschnitt der vorliegenden Schrift heißt: Die Restauration der Kritik. Nur in der oben gedachten Weise scheint mir dieselbe vollzogen werden zu sollen. Hierzu dient die tief und scharf eindringende Kritik von Michelis wesentlich. Sie fordert zur strengsten Prüfung besonders Alle die auf, welche gegenwärtig jene Restauration unternommen haben. Ein bedeutendes Gewicht legt der Verfasser auf die Sprache für die Erkenntniß und er hat über sie tiefere Studien gemacht. Er hält für den Grund des bis zur Neuzeit herrschenden Formalismus die durch Aristoteles geschehene Verwechslung des grammatikalischen Subjects mit dem realen, und als Folge davon die Verwechselung der Vorstellung mit dem Denken. Dieses ist ihm auch der Grund, daß Kant nicht von dem Formalismus frei geworden und das Realprincip, das er gesucht, nicht gefunden habe. Daher ordne er das Selbstbewußtseyn auch den Kategorieen unter, und diese bestimmten alles Denken. So habe Kant auch das Ich zu dem innern Sinn degradirt, und damit sey er auch nicht vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen gelangt und sey überhaupt in der sinnlichen Erscheinung hängen geblieben. Bei Kant trete als Angelpunkt der Philosophie das Selbstbewußtseyn zur Begründung der transscendentalen Erkenntniß auf. Michelis gewinnt dieser die tiefste Seite ab. Er hält sie, wie gesagt, für eine Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen, mithin für ein Ueberschreiten der sinnlich-empirischen Sphäre des Vorstellungslebens zum Denken im eigentlichen wahren Sinne. Denn dieses habe die Wesensbestimmung zur Grundlage, welche über die endliche Erscheiunngswelt hinausführe zu dem wahrhaft Seyenden.

Damit hat Michelis den Begriff der Immanenz des Unendlichen im Endlichen als die Grundlage der ganzen neuern Philosophie ausgesprochen. Auf ihm beruht die Autonomie des menschlichen Geistes in seinem Erkennen, Fühlen und Wollen, und er giebt der Erkenntnißlehre ihre Aufgabe, die nicht den

Erkenntnißgrund zu einem Nichtwissen macht, und begründet auch bei Kant das Apriori aller Erkenntniß, der zufolge der menschliche Geist nur in den Dingen erkennt, was er durch seine Gesetze in sie hineinlegt. Hierbei ist also der Geist bloßer Erkenntnißgrund, der dann an sich Realgrund ist.

Michelis giebt auch der Geschichte der Neuzeit Zeugniß von ihrem Idealismus der Immanenz in seiner Darstellung. Drücken wir die Immanenz des Unendlichen im Endlichen in Einem Worte aus, so ist sie dieses: das Selbstbewußtseyn ist der Erkenntnißgrund des Welt- und Gottesbewußtseyns. Die unmittelbare Einheit und Uebereinstimmung von Denken und Seyn, des Geistes und der Natur, welche bis zur Neuzeit als Erkenntnißprincip geherrscht hat, ist mit dem Beginn der Neuzeit in die mittelbare Einheit übergegangen, und der menschliche Geist hat sich zum Ich erhoben, das in seiner Uebereinstimmung mit sich selbst den Erkenntnißgrund für alles Denken und Seyn und für die Uebereinstimmung dieser Beiden gefunden hat. Natur und Geist, Denken und Seyn haben ihren Einheitsgrund in ihrem Wesen gefunden, und sind keine Gegensätze mehr; mithin auch nicht mehr der Naturalismus und Spiritualismus. Ihnen ist ein anderer Gegensatz gefolgt, der des Unbewußten und Bewußten, des Nichtich und des Ich. Das Selbstbewußtseyn hat an sich selbst Steigerungsformen, mit denen dasselbe nicht bloß die Natur des Geisteswesens, mithin Natur, Leib, Seele und Geist verbindet, sondern auch selbst steigert und die Natur und Seele vergeistigt, die empirische Rationalität zur Idealität erhebt. Es giebt nicht bloß eine sinnlich-empirische, sondern auch eine ideale Rationalität, die nicht mit der Theosophie schließt, sondern eine höhere Reihe beginnt, und alle Mystik unter ihre Gesetze stellt.

Sengler.

Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag von Friedr. Harms. Berlin, 1874.

Der vorliegende Vortrag enthält eine Darstellung der Phi-

losophie Schopenhauer's und eine Beurtheilung derselben. Das Unternehmen kann trotz der nicht unbeträchtlichen Zahl ähnlicher Schriften noch immer als ein zeitgemäßes gelten, denn es ist richtig, daß Schopenhauer's Philosophie „ein gewisses Ansehen in einem Theil des Publikums genießt, welches weder mit der Geschichte der Philosophie, noch viel weniger aber mit der Kunst des logischen Denkens vertraut ist." Die Darstellung der Philosophie Schopenhauer's beschränkt sich in dem vorliegenden Schriftchen auf Angabe der Grundlinien von Schopenhauer's Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung." In Bezug auf die Kritik meint Herr Harms: „Es ist nicht nothwendig, der Weltansicht von Schopenhauer eine andre entgegenzusetzen", für die Beurtheilung „genügt die Erkenntniß der Geschichte der Philosophie und die Anwendung der allgemeinen Logik". Von diesem Gesichtspunkt aus weist der Herr Verfasser den Mangel an Methode und die mannichfachen Widersprüche in der Philosophie Schopenhauer's nach, zeigt den Widerspruch der letztern mit der Entwicklung der deutschen Philosophie nach Kant, und ihre Analogieen in englischen, französischen und indischen Philosophemen. In Bezug auf den erstern Punkt möchte man fragen, was heißt „allgemeine Logik" und gar Logik losgelöst von der gesammten Weltansicht? Was den andern Punkt betrifft, so folgt aus dem Widerspruch der Philosophie Schopenhauer's gegen Fichte, Schelling, Hegel und Herbart und aus ihren Analogieen mit ausländischer Philosophie noch nicht, daß sie falsch sey. Man mißverstehe mich nicht; ich bin weit davon entfernt, für Schopenhauer einzutreten. Ich halte Schopenhauer für eine pseudogeniale Natur, seine Werke sind nicht ohne „Lichtstrahlen", aber im Ganzen doch voll bizarrer Verirrungen. Betrachtet man Schopenhauer selbst „als Wille und Vorstellung", so wird man nur in die einschneidende Kritik einstimmen können, die seiner Zeit R. Haym an ihm geübt hat. Nur bemerken wir, daß der Standpunkt, auf den sich Herr Harms bei seiner Kritik stellt, so sicher nicht ist, wie er im ersten Augenblick zu seyn scheint. Denn um den nöthigen

Grad von Sicherheit als gültiges Kriterium für sich in Anspruch nehmen zu können, müßten die Ansichten und Urtheile über die Haupterscheinungen der Geschichte der Philosophie, wie über die Hauptfragen der Logik in der Gegenwart soweit geklärt seyn, daß sie auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen könnten. Nichts weniger aber als dies ist der Fall. Die Auffassungen der Geschichte der Philosophie stehen sich in gleicher Weise kämpfend gegenüber, wie die Systeme selbst, denn das System bestimmt eben diese Auffassung, und ebenso wenig können die logischen Fragen als allgemeingültig gelöst und der Streit darüber als beigelegt gelten. Auch die Methode der Kritik, Schopenhauer sich durch die zahlreichen eignen Widersprüche selbst vernichten zu lassen, giebt nur ein negatives Resultat, bei dem man schließlich sich kaum beruhigen dürfte. Somit bleibt also doch nichts übrig, als der Schopenhauerschen Weltansicht eine andre positive gegenüberzustellen, falls wir endgültig mit ihm fertig werden wollen. —

Es hat wohl kein allgemeines Interesse, die Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie durch Hr. Harms hier zu wiederholen. Wir begnügen uns daher mit einem Referate über die hauptsächlichsten kritischen Bemerkungen. Hierbei haben wir die ruhige Besonnenheit zu loben, mit der Hr. Harms urtheilt und seinem Gegenstande gerecht zu werden sucht. Bedenklicher dürfte es mit manchen Forderungen stehen, die er an seine Kritik anschließt. In die erste Linie stellt Herr Harms den Mangel der Form in der Schopenhauerschen Philosophie, den Mangel einer bestimmten logischen Methode. Er charakterisirt in dieser Hinsicht Schopenhauer als den Philosophen des gesunden Menschenverstandes, der die Begriffe nicht von einander ableitet, sondern ihren Zusammenhang höchstens durch eine Sammlung interessanter Anschauungen herstelle. Dadurch stehe er ebenso sehr mit der Philosophie seit Kant bis Hegel und Herbart in einem Widerspruch, wie er an einen John Locke und Voltaire erinnere. Auch mache gerade die unwissenschaftliche Form die Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie unter jenem Theil der Ge-

bildeten erklärlich, der zwar auch an den Bestrebungen oder wenigstens Resultaten der Philosophie Theil haben will, dem aber die methodisch vorgetragene Wissenschaft beschwerlich falle. Wenn Schopenhauer aber meine, daß die Anschauung alle Erkenntnisse liefere und der Gedanke oder die Vernunft diese Erkenntnisse nur in andere Form umsetze, so überschätze er damit eben so sehr die Anschauung, der er magische Kräfte beilege, wie er alle wahrhafte Wissenschaftsbildung und methodische Begriffsbildung und Beweisführung aufhebe. —

An die Bemerkungen über die logische oder unlogische Form bei Schopenhauer knüpft Hr. Harms eine kurze Kritik der Principienlehre Sch's. Indem Schopenhauer die Welt als Wille und Vorstellung auffasse, also die beiden Thatsachen des Bewußtseyns, daß ich will und daß ich vorstelle, zum Erklärungsgrunde der Welt mache und die Anthropologie zur Kosmologie erweitere, begehe er eine falsche Umkehrung in den Principien aller echten Wissenschaftsbildung, da letztere den Menschen aus etwas Höherem als er selbst, sey es die Natur, sey es Gott, begreifen müsse. Dann hebt Hr. Harms hervor, daß Schopenhauer den ursprünglichen kritischen Idealismus Kants und den ethischen Fichtes in einen sophistischen Idealismus verwandle. Denn er mache die Welt zu einem Phänomen des menschlichen Bewußtseyns, zu einer Scheinwelt, die nur in ihren Trägern, den erkennenden Subjecten, existire. Er lasse die Formen des Vorstellens, Raum Zeit und Causalität, worauf Sch. nach Fichtes Vorgang Kants Kategorieen reducirt, auch ihren Inhalt hervorzaubern. Er widerspreche aber sich selbst, indem er die Welt nicht nnr als eine Scheinwelt der Vorstellungen, sondern auch als Etwas außerhalb der Vorstellung betrachte.

Auf eine höchst mysteriöse Weise führe Schopenhauer den Willen als Realität außer der Vorstellung, als das Ansich der Dinge, ein. Das Princip selbst sey kein neues, vielmehr finde diese Ansicht von Augustin bis Schelling eine ganze Reihe von Vertretern. Doch schließe sich Schopenhauer denselben nicht an. Sein Wille sey blind, sein Bewußtseyn lahm, denn er reiße

Willen und Bewußtseyn aus einander und mache den Willen zum Primären, das Bewußtseyn zum Secundären. Damit erneuere er nur eine indische Lehre, die mit europäischer Philosophie nichts zu thun habe. Wenn Schopenhauer einen freien und allmächtigen Willen, dessen Objectivationen und Manifestationen alle Naturkräfte und Gesetze seyn sollen, als Erklärung der Naturanschauung zu Grunde lege, so nehme er, sich selbst unklar, eigentlich den Begriff der Schöpfung an, den er anderntheils wieder bestreite. Hr. Harms weist Schopenhauer gegenüber nach, daß ein blinder Wille unmöglich die Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen, die Planmäßigkeit in der Anordnung ihrer Gebilde hervorbringen könne. Es sey widerspruchsvoll und unmöglich, Intelligentes ohne Intelligenz zu denken.

Wie die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Logik und Physik, so werden auch die der Ethik einer Kritik unterworfen. Schopenhauer irre, wenn er meine, daß nur seine Philosophie eine universalistische Grundlage für eine ethische Weltansicht dadurch erlangt habe, daß er die Natur als eine Manifestation des Willens auffasse, der zugleich das Wesen des Menschen konstituirt. Auch die Weltanschauungen Plato's und Fichte's sind durchweg ethisch. Den Willen definire Schopenhauer falsch und nur durch einen Theil seines Umfangs, wenn Wollen bei ihm nur soviel als Lebenwollen bedeute. Er degradire die Vernunft, indem er derselben den praktischen Charakter abspreche. Sein Prädeterminismus, der wohl die Freiheit des Seyns, nicht die der That zulasse, hebe in der That alle wahre Freiheit auf. Das gesammte geistige, wie sittliche Leben werde bei Schopenhauer zu einem physischen Proceß. Sch's. Pessimismus erneuere nur eine indische Lehre, und ebenso sey Schopenhauers Ansicht von der Geschichte, als dem langen schweren und verworrenen Traum der Menschheit, ein Widerspruch gegen die gesammte deutsche Philosophie seit Kant. In der Lehre von dem Mitleid als der moralischen Triebfeder nähere er sich wieder der anglikanischen Schule, namentlich D. Hume, doch begründe er die anglikanische Lehre eigenthümlich wenn auch höchst unklar, indem er die Tu-

gend aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen hervorgehen lasse. Dann wird nachgewiesen, wie die von Schopenhauer verlangte Verneinung des Willens zum Leben innerhalb seiner Weltanschauung nur durch eine Inkonsequenz möglich ist, da hier plötzlich das Bewußtseyn Macht über den Willen gewinne. Auch verdient die Bemerkung des Hr. Harms Beachtung, daß Schopenhauers Pessimismus in der gegenwärtigen Zeit mit ihren großen sittlichen und politischen Aufgaben gar keine Stelle mehr habe.

Schopenhauers Kunstlehre wird als Nachklang einer großen künstlerisch bewegten Zeit lebhaft anerkannt, doch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Welt, in der es eine Kunst giebt, doch nicht die schlechteste seyn kann. Von den sonstigen kritischen Bemerkungen des Hr. Harms heben wir hervor, daß er gegen das Denken in Prädikatsbegriffen in eine durchaus gerechtfertigte Polemik eintritt.

Wir stimmen gern bei, daß wir Schopenhauer's Philosophie weder für neu, noch für wahr halten, und empfehlen den vorliegenden Vortrag der studirenden Jugend, wie dem weiten Kreis der Gebildeten.

Dr. **Arthur Richter.**

Ch. A. Thilo: Kurze pragmatische Geschichte der neuern Philosophie. Coethen, 1874.

Der Herr Verfasser trat als Historiker und Kritiker der geschichtlich gewordenen Philosophie zuerst in der Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern Realismus auf und erwarb sich durch eigne Auffassung der Quellen wie durch kritischen Scharfsinn allgemeine Achtung. In dieser Hinsicht enthält die genannte Zeitschrift von ihm:

Bd. I.: Die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel.

Bd. II.: Ueber die Eudämonie des Aristoteles.

Bd. III.: Ueber die Religionsphilosophie des Descartes.

Bd. IV.: Ueber Malebranche's religionsphilosophische Ansichten.

Bd. V.: Ueber Leibniz' und Kant's Religionsphilosophie.

Bd. VI. VII.: Ueber Spinoza's Religionsphilosophie, F. H. Jakobi's Ansichten von den religiösen Dingen.

Bd. VII. VIII.: Ueber Schopenhauer's ethischen Atheismus.

Bd. VIII.: Ueber den Zusammenhang der Metaphysik Herbart's mit dem Entwicklungsgang dieser Disciplin.

Bd. IX.: Bemerkungen über Geschichte der Philosophie, die englischen Moralisten.

Bd. X.: Leibniz und Ch. Wolf. Wir begrüßen in diesen einzelnen Aufsätzen, wie auch in vorliegender Schrift warm das darin sich aussprechende Interesse für Philosophie der Religion. Die vorliegende Darstellung vervollständigt diese Einzelforschungen und faßt dieselben zu einer kurzen Geschichte der neuern Philosophie zusammen, die aber nicht als ganz vollständig bezeichnet werden kann und für uns den Werth, den Ueberweg's Grundriß besitzt, nicht erreicht. Von verwandten Darstellungen unterscheidet sich das vorliegende Buch dadurch, daß der Herr Verf. die Biographie der Philosophen, wie die Literaturangaben auf einige Notizen beschränkt, auch die literaturgeschichtlichen und culturgeschichtlichen Verhältnisse und Erscheinungen unberücksichtigt läßt. Dafür sucht er zwar in möglichster Kürze, aber doch für das Verständniß eingehend genug, quellengemäß, soviel es angänglich ist, mit den eignen Worten des betreffenden Philosophen die principiellen Ansichten desselben darzustellen. An diese Darstellungen, doch gesondert von denselben, schließt sich eine erläuternde Kritik vom Standpunkt der Philosophie Herbart's, zu dessen Schule Herr Th. unbedingt gehört.

Es ist anzuerkennen, daß der Herr Verf. in erster Linie eine Geschichte der Philosophie und nicht der Philosophen schreiben will und alles Nebenwerk aus seiner Darstellung beseitigt hat. Zu letzterm kann Ref. aber nicht die philosophische Biographie rechnen, denn in der Persönlichkeit des Philosophen und ihrer Entwicklung liegen ihm die letzten Gründe für die Entwicklung der Philosophie selbst. — Schlagen wir nun z. B. S. 179 unseres Lehrbuchs auf, so lesen wir: J. Kant, ge-

boren in Königsberg den 23ten April 1724, gestorben als Professor der Philosophie daselbst den 12ten Februar 1804. Was soll, so fragen wir, uns die Kenntniß des Geburts- und Todestages nützen, wenn wir sonst nichts über die Persönlichkeit und Entwicklung Kant's erfahren. In einer Hinsicht scheint also ein solcher Geburts- und Todeskalender der Philosophen völlig übrig zu seyn. Und auf der andern Seite, wie dürftig ist er. Giebt es denn sonst keine Thatsache aus dem Leben dieses Philosophen, das ein Licht auf seine Philosophie wirft und deren Erwähnung unerläßlich war? Was die literarischen Notizen betrifft, so bedürfen dieselben der Beifügung orientirender Bemerkungen, ein kurzes Urtheil über Ausgaben und Bücher; bloße Büchertitel können dem Leser gar nichts nützen. Um beim angeführten Beispiel zu bleiben, so wäre die Ausgabe der Werke Kant's durch Schubert und Rosenkranz, durch Hartenstein und auch wohl durch Kirchmann vergleichend kurz zu charakterisiren gewesen. Die kulturgeschichtlichen und literarischen Excurse würde ich in einem Grundriß am ehesten daran geben, doch giebt es Erscheinungen, die, wie Lessing's und Schiller's, selbst im gedrängtesten Werke über Geschichte der neuern Philosophie nicht fehlen dürfen, ohne die empfindlichste Lücke zu hinterlassen, die im vorliegenden Buche vorhanden ist. — Die Darstellung der Systeme ist mehrfach geprüft worden; wir gestehen zu, daß sie sich durch Bündigkeit und übersichtliche Klarheit auszeichnet und quellengemäß ist. Hier und da macht sich bei Auffassung und Darstellung der philosophischen Systeme der eigne philosophische Standpunkt des Herrn Verf. geltend, doch ist im Ganzen die Objectivität gewahrt, und die Kritik von der Darstellung gesondert und in besondre Abschnitte verwiesen worden, was nur zu loben ist. Die Vertretung des kritischen Standpunktes muß Ref. dem Herrn Verf. selbst überlassen.

Was den Inhalt des Buchs betrifft, so hätte der Herr Verfasser, wenn er einmal darauf ausging, Alles zu sparen, was strenggenommen nicht in einen Grundriß der neuern Philosophie gehört, auch seine gedrängte Uebersicht über die Philo-

sophie des Alterthums S. 1—14, so wie den Abschnitt über das Mittelalter S. 15—19, der noch dazu recht unvollständig ist, weglassen können. Baco v. Verulam (S. 20) soll erst an der Schwelle der neuern Philosophie stehen, ohne dieselbe zu beginnen. Wir können aber keinen Grund dafür einsehen, ihn so in das Vorzimmer der neuern Philosophie zu verweisen, und tragen kein Bedenken, ihn die Geschichte der neuern Philosophie in ihrer englischen Entwicklungsreihe beginnen zu lassen. Denn er trägt gar kein charakteristisches Merkmal eines mittelalterlichen Philosophen an sich, steht vielmehr mit seiner voraussetzungslosen Forschung, seiner Bemühung um eine richtige Methode des Erkennens und der Systematisirung des Wissens ganz auf dem Boden der neuen Zeit. Daß er Empiriker ist und sein System nicht vollendet hat, schließt ihn davon nicht aus. Biographische und literarische Notizen fehlen bei Baco von Verulam ganz, und man kann nicht absehen, warum sie weggelassen wurden. Die Geschichte der neuern Philosophie beginnt Herr Thilo mit Descartes, dem Begründer des Idealismus. Sie zerfällt ihm dann in zwei Hauptperioden, deren erste von Descartes bis Kant reicht, und deren zweite die Philosophie von Kant bis Herbart umfassen soll. Hier können wir uns weder mit dem Anfangspunkte, noch mit dem Schlußpunkte, noch mit der ungleichmäßigen Theilung einverstanden erklären. Die Geschichte der neuen Philosophie setzt nicht an einem, sondern an verschiedenen Ausgangspunkten, in Italien, den Niederlanden und England an und hat wohl ihren Endpunkt noch nicht gefunden. Kant macht innerhalb dieser Entwicklung allerdings Epoche, aber bereits bei Leibniz, in welchem Idealismus und Realismus, Empirismus und Rationalismus sich kreuzen, tritt ein so entschiedener Wendepunkt ein, daß wir die Periode von Leibniz bis Kant nicht mehr mit der Philosophie der übrigen europäischen Nationen in eine Entwicklungsreihe ziehen würden. Innerhalb seiner ersten Periode gliedert Herr Thilo (S. 21) 1) die französisch-niederländische Philosophie, welche vorzüglich durch Descartes bestimmt wird; 2) die englische Philosophie, in wel-

cher Locke's Einfluß hervorragt, obwohl sie mit Hobbes begonnen wird; 3) die deutsche Philosophie, deren Haupt Leibniz ist. Vergebens sehen wir uns nach einer Berücksichtigung der philosophischen Bestrebungen in Italien und in Deutschland vor Leibniz um. Letztere werden überhaupt auch in andern Werken, sey es aus Vorurtheil, sey es aus Mangel an Kenntniß vielfach übersehen. Die französisch-niederländische Philosophie repräsentiren Descartes S. 22. 23, die Occasionalisten A. Geulinx und N. Malebranche S. 24, Spinoza S. 25—28, Hugo Grotius S. 29. In der Darstellung der Philosophie des Descartes verbindet der Herr Verf. den Inhalt des Discours de la méthode, der Meditationes de prima philosophia und der Principia philosophiae I. II., während er den Tractat: les passions de l'âme für werthlos hält. Die Darstellung ist klar und übersichtlich, bündig und treu; die Beurtheilung anerkennend. Die Occasionalisten werden wegen ihrer Ausbildung der Lehre von der Causalität und von dem Unendlichen als Mittelglieder zwischen Descartes und Spinoza betrachtet und ihnen ein unverhältnißmäßig großer Raum gewidmet. Spinoza wird S. 70 als ein für seine Zeit wichtiger, aber als kein origineller Denker aufgefaßt, er sey ein bloßer Schüler des Descartes, dessen bedeutendste Abweichung darin bestehe, daß er den Substanzbegriff des Descartes in Verbindung mit der Meinung von der Realität des Unendlichen strenger anwende. Dieser Herabsetzung des Spinoza können wir nicht beistimmen, so wenig wir auch die herrschende Ueberschätzung desselben theilen. Wir werden jeden Denker, der ein ihm eigenes Princip systematisch durchzuführen versucht, als originellen Denker anerkennen müssen. Ein solches Princip besitzt aber Spinoza in seinem Monismus der Substanz und die verlangte systematische Durchführung hat er ebenfalls angestrebt. Die Darstellung der Philosophie des Spinoza analysirt bündig und klar den Traktat: de intellectus emendatione, die Ethik und die Rechtslehre. Die allgemeine Beurtheilung seiner Philosophie ist sehr abfällig, sie sieht bei Spinoza nur einen

Rückschritt, und an allen den gemachten Ausstellungen ist allerdings wahr, daß Spinoza kein Vorläufer Herbart's ist. —

Die Grundlegung einer richtigen Rechtsphilosophie findet Herr Thilo bei Hugo Grotius S. 29, dessen Werk de jure belli et pacis libri tres seinen Grundgedanken nach vorgeführt wird. Grotius habe darum die Grundzüge der richtigen Rechtsphilosophie aufgestellt, weil er das Recht auf das sittliche Urtheil gründe, daß der Streit absolut mißfällt.

Die Behandlung der englischen Philosopie zeigt von Liebe und selbständiger Auffassnng, was wir gern anerkennen. Als Vertreter derselben erscheinen Th. Hobbes S. 30. 31, John Locke S. 32. 33, George Berkeley S. 34, die englischen Moralisten S. 35—38, David Hume S. 39.

In der Darstellung der Philosophie des Hobbes werden nicht nur seine rechtsphilosophischen Lehren berücksichtigt, sondern es kommen auch seine theoretischen Ansichten in Betracht, durch die er Descartes widerlegen will und zum Vorläufer Locke's wird. An seiner Politik wird mit Recht der Mangel der sittlichen Würde gerügt.

Von Locke wird sein Hauptwerk: An essay concerning human understanding mit seinen Untersuchungen über den Ursprung und Erkenntnißwerth der menschlichen Begriffe mit Recht hervorgehoben; auffallend wird man die Bemerkung finden, daß er in diesen Forschungen nur zwei Hauptnachfolger, nämlich Kant und Herbart gehabt habe, warum wird Leibniz übergangen? Gegen die ethischen Lehren Locke's wird der Vorwurf erhoben, daß sie sich nicht über den damals herrschenden Eudämonismus erhoben, und seinen politischen, religiösen und pädagogischen Lehren wird mehr ein kulturhistorischer, als philosophischer Werth zugeschrieben, eine Unterscheidung, die Manchem unklar seyn wird. An Berkeley wird ein scharfsinniges, freilich nur auf wenige Punkte gerichtetes Denken gerühmt. Während die speculative Entwicklungsreihe der englischen Philosophen vor Hume zu Ende geführt wird, brechen die sogenannten Moralisten mit der aristotelischen Ethik und legen den Grund zu einer ganz neuen ethischen Betrachtungs-

weise, die durch ihn Princip selbst der spätern Kantischen Ethik überlegen seyn soll. Es werden Clarke, Shaftesbury, Hutcheson und Adam Smith behandelt, die Bestrebungen dieser Ethiker S. 134. aber bündig so zusammenfaßt: Nicht der Wille oder die Begierde, weder ein göttlicher oder ein menschlicher, bilden die Grundlage der Ethik, sondern feststehende natürliche Willensverhältnisse, von denen die einen unbedingt gelobt, die andern getadelt werden müssen. Den ethischen Verhältnissen gehen die ästhetischen parallel, über beide ergeht dieselbe Art von Urtheilen — Geschmacksurtheile. Den Ursprung dieser Urtheile findet Hutchison im moralischen Sinn, Smith in der unpartheiischen Versetzung in die Lage Anderer; die zu billigenden ethischen Verhältnisse werden noch nicht systematisch aufgestellt, aber die Erkenntniß tritt hervor, daß sie nicht aufeinander zurückgeführt werden können, sondern zu coordiniren sind. Endlich tritt die (richtige?) Erkenntniß auf, daß der Begriff der Pflicht nicht die Grundform des Ethischen ist.“ An Hume's Philosophie, welche die theoretische wie praktische Philosophie der Engländer zum Abschluß bringt, wird ihr Einfluß auf Kant hervorgehoben. Seine theoretischen Untersuchungen bereiten die Erkenntniß der Probleme vor, ohne dieselben freilich zu lösen; seine ethischen Ausführungen seyen deßhalb interessant, weil er zuerst deutlich auf die Disparatheit der theoretischen und praktischen Philosophie hinweise.

Den größten Theil des vorliegenden Buches nimmt die Darstellung der deutschen Philosophie ein, die freilich nicht ganz vollständig genannt werden kann. Die Darstellung der Philosophie des Leibniz sondert sich in eine Uebersicht über seine methodologischen S. 40, metaphysischen S. 41, psychologischen S. 42, religiösen S. 43 und ethischen Ansichten S. 44. Seine Metaphysik wird als ein interessantes und unterrichtendes Beispiel einer fortgehenden Umbildung der metaphysischen Begriffe betrachtet, seine Psychologie wird mit Recht als die Grundlage der wahren Gestalt dieser Wissenschaft angesehen, in der natürlichen Theologie wird eine wesentliche Fortbildung dieser Disciplin an-

erkannt, nur an der Ethik des Leibniz wird getadelt, daß er zum Eudaemonismus des Aristoteles zurückfalle Nach kurzer Erwähnung Pufendorf's S. 164—165 kommen wir S. 35 zum Systematiker Wolf, dessen Stellung zu Leibniz mit der Hegel's zu Schelling verglichen wird, ein Vergleich, der bekanntlich nicht neu ist. Auffallend ist, daß unter seinen Hauptwerken keine seiner deutschen Schriften erwähnt ist; die spätern weitschweifigen lateinischen Werke werden allein aufgeführt und der knappen Darstellung der Philosophie Wolf's zu Grunde gelegt. Zwischen Wolf und Kant findet sich in der Darstellung des Hrn. Thilo eine große Lücke. Er meint S. 77 als schwacher Vorläufer Kant's möchte nur Teten's zu erwähnen seyn, im Uebrigen sucht er diese Epoche mit der Bemerkung abzufertigen: „Die philosophischen Bestrebungen nach Wolf nehmen in Deutschland den Charakter einer populären Psychologie und Nützlichkeitsmoral an.“ Es ist hier nicht der Ort, den Entwicklungsgang der Philosophie von Wolf bis Kant zu skizziren, indessen möchte ich fragen, wie diese Charakteristik Th.'s z. B. auf J. H. Lambert oder A. Baumgarten paßt? —

Die Darstellung Kant's S. 47—60 entspricht der Bedeutung desselben. In seiner Entwicklung werden zwei Perioden unterschieden, und auch die vorkritische Periode wird S. 48 berücksichtigt. Dann folgt die Analyse der Kritik der reinen Vernunft S. 49—53, der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften S. 54, der Kritik der Urtheilskraft S. 55, der praktischen Philosophie S. 56—58; kritische Bemerkungen vom Standpunkt des Herrn Verf. aus sind S. 56—60 angefügt. —

Die Auffassungen der nachkantischen Philosophie gehen bekanntlich je nach den verschiedenen Systemen, zu denen sich die Historiker der Philosophie bekennen, weit auseinander. Herr Th. sieht in Herbart den Abschluß und Gipfel, worüber wir nicht mit ihm rechten wollen. Seine Darstellung umfaßt, nach einer Erwähnung von Reinhold und G. E. Schulze, Jacobi S. 62. 63, J. G. Fichte S. 64—70, Schelling S. 72—77, Schleiermacher S. 78—80, Hegel S. 81—87, Herbart S.

89—94. Unserer Ansicht nach dürfen aber Fries, Beneke, Krause, Baader, Schopenhauer u. a. m. ebenso eine ausführlichere Darstellung beanspruchen.

In der Beurtheilung der einzelnen Erscheinungen weicht Referent hier zu weit vom Herrn Verf. ab, um hoffen zu dürfen, sich in der Kürze einer Bücheranzeige mit ihm verständigen zu können. So schließt er denn mit dem Urtheil, daß der vorliegende Grundriß solid gearbeitet und als eine Quelle anzusehen ist, aus der man die Ansichten der Herbartianer über Geschichte der Philosophie in Kürze kennen lernen kann. —

Dr. **Arthur Richter.**

Grundlegung einer zeitgemäßen Philosophie, von Ludwig Noiré. Leipzig, 1875.

Wer wollte der Grundlegung einer zeitgemäßen Philosophie nicht seine Aufmerksamkeit schenken, obwohl gerade der Ausdruck „zeitgemäß" zu Bedenken Veranlassung geben könnte Das vorliegende Schriftchen bezweckt zur Lösung dieser Aufgabe S. 8: „in möglichst klarer und verständlicher Weise die großen Entdeckungen, welche Kant in seinen — Schriften niedergelegt, und welche bis auf den heutigen Tag auch von tüchtigen Geistern oft völlig mißverstanden oder doch nicht in ihrer ganzen Tiefe begriffen werden, darzustellen". Wen Herr N. unter den tüchtigen Geistern, die Kant völlig mißverstehen, meint, hat er uns nicht verrathen, seine eigne Darstellung Kant's reducirt sich auf das Herausgreifen einiger Sätze aus der theoretischen Philosophie, die nach seiner Ansicht die Hauptresultate enthalten. Mit den Resultaten des Kantischen Idealismus sollen dann die Grundzüge des gegenwärtig herrschenden Realismus zusammengestellt werden, um eine klare und verständliche Formel der Welterklärung und der Erklärung des Menschengeistes aus den harmonisch sich durchdringenden Grundwahrheiten des Kant'schen Idealismus und des durch die Fortschritte der Naturwissenschaften festbegründeten Realismus zu finden. Die neue Formel der

Welterklärung besteht darin, daß Herr Noiré alle innern Vorgänge auf Empfindung, alle äußern auf Bewegung reducirt, und allen Wesen beide Eigenschaften Empfindung und Bewegung zuschreibt. Ref. stellt sich zu diesem Grundgedanken so, daß er zugiebt, daß sich die psychischen Erscheinungen in dieser Weise vielleicht erklären lassen, für ein Princip der gesammten Welterklärung kann er aber die Formel nicht halten, wie er überhaupt gegen die Herleitung aller Vorgänge aus einem Princip seine Bedenken hat. Unsre Schrift zerfällt in 30 leicht in der Weise eines Essays aneinandergereihte Abschnitte, deren Inhalt wir in Kürze angeben wollen. Hier und da fordert die Kühnheit der Behauptungen uns dazu auf, unsre bescheidenen Zweifel zu äußern.

Abschnitt I faßt den Grundgedanken des Kantischen Idealismus mit den Worten zusammen: Raum, Zeit und Causalität (auf dieselbe werden mit Schopenhauer ohne weitern Nachweis Kant's 12 Kategorieen reducirt S. 10) sind nicht Eigenschaften der Dinge (sic), sondern sie sind rein ideal, d. h. sie stecken nur in unserm Kopfe. Wir sind nicht in Zeit und Raum, sondern Zeit und Raum sind in uns. Das Wesen der Dinge an sich daher außerhalb dieser Anschauungsformen ist unergründlich S. 11. Dem gegenüber sollen die Einwendungen, welche von tüchtigen Denkern gegen die Kantische Lehre erhoben wurden, übersichtlich zusammengestellt werden. Als der heftigste Angriff bei Lebzeiten Kant's wird (Abschnitt II) der von Herder bezeichnet, doch ist unsrer Ansicht nach der von Jacobi wohl der bedeutendste. Herder polemisirt gegen die Annahme von Formen ohne Inhalt und hält Raum und Zeit für Abstraktionen vom Gegebenen S. 12. Daran werden dann die Einwendungen von Th. Waitz gegen Kant gereiht, von denen die erheblichste die seyn möchte, daß er nur die Zeitvorstellung als rein subjectiv nimmt. Die Einwendungen gegen Kant, die man in Betreff der Causalität erheben kann, finden sich in unserm Schriftchen nicht. Vielmehr sucht Herr N. nun selbst die Schwierigkeiten zu heben, die den Weg zum wahren Verständniß

der Kantischen Lehre versperren, und die er in einem Mangel an Abstractionsvermögen findet. Freilich, wer nicht abstract denken kann, sollte Kant nicht lesen. Dann tritt S. 17 der Grundgedanke der Abhandlung hervor, daß das Zeitliche lediglich dem Empfinden, das Räumliche lediglich der objectiven oder vorgestellten Welt angehört. Mit dieser Entdeckung soll zugleich der feste Boden einer monistischen Lehre gewonnen werden. Bei der Durchführung des Grundgedankens wird zunächst (Abschnitt III) die Kant'sche Unterscheidung, wonach der Raum die Form unseres äußern, die Zeit die Form unseres inneren Sinnes ist, gegen den Tadel Kuno Fischer's in Schutz genommen, der diese Unterscheidung lieber aufheben möchte. Da es S. 22. 23 eine äußere Welt, eine Welt der Bewegung, und eine innere Welt, eine Welt der Empfindung gebe, so mußte Kant nothwendig diese Unterscheidung machen. — Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena (Abschnitt IV) S. 24 wird insoweit anerkannt, als durch dieselbe der Satz, daß es ohne Denken, also ohne abstracte Begriffe gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes gebe, widerlegt werden soll. Ebenso auffallend, wie diese Anerkennung, wird man den gegen Schopenhauer gerichteten Tadel finden, daß letzterer das abstracte Denken nur dem Menschen zuschreibe, und von der Sprache abhängig mache. Manches wird an seinen Ausstellungen gegen Kant als bloßer Wortstreit betrachtet. Schopenhauer habe ferner Unrecht S. 27, wenn er das Anschauen erst da beginnen läßt, wo ein wirkliches Sehen anfängt. Daran knüpft sich die Kritik der herrschenden Unklarheit über den Begriff des Objectivirens und den Punkt, von welchem diese Fähigkeit ausgeht oder irgend einem Wesen zuzuschreiben ist S. 28. Die Einen schreiben den höhern Sinnen die Fähigkeit des Objectivirens zu, während andere behaupten, daß diese erst durch den Contactsinn diese Eigenschaften erwerben. Zur Erleichterung des Verständnisses der eignen Ansicht N.'s soll die Bemerkung dienen, daß es Wesen giebt, für die es wirklich eine objective Welt giebt, ohne daß sie des

Gesichtssinnes theilhaftig sind, wie die Blindgebornen und die niedern Thiere, bei denen die höhern Sinne nicht entwickelt sind S. 29. Die Auseinandersetzung S. 30. 31 der eignen Ansicht ist aber nicht sehr klar zu nennen, im Wesentlichen kommt sie darauf hinaus, daß in den Dingen durch ihren Gegensatz gegen die umgebende Welt, die sie afficirt und modificirt, ihr Empfinden erwacht, sodaß sich nun ein Gegensatz des Aeußern und Innern kund giebt, wobei das Innere lauter Zeit, das Aeußere lauter Raum seyn soll. S. 32. Der Einsicht (Abschnitt V), daß das Wesen des Empfindens und des daraus hergeleiteten menschlichen Denkens mit der Ausdehnung, also mit der Räumlichkeit und der Bewegung nichts zu schaffen hat, daß es eine rein innerliche Eigenschaft ist, für welche es nur Zeitliches giebt, sollen nur die größten Philosophen, Aristoteles, Spinoza uud Kant nahe gekommen sind. Letzterer hätte indessen wie alle seine Nachfolger darin geirrt, daß er (S. 33) die Zeit nicht als das ausschließlich der Empfindung zukommende Moment auffaßte. Man ließ sich bisher durch die natürliche Einrede, die Bewegung findet ja auch in der Zeit statt, also hat die Bewegung als integrirenden Bestandtheil das Zeitliche, bestimmen. Abschnitt VI versucht dem gegenüber den Beweis für die reine Subjectivität der Zeitvorstellung zu bringen. Der Beweis beruht aber auf Forderungen, die unerfüllbar sind, und aus denen selbst dann nichts folgt, wenn sie erfüllt werden könnten. Oder kann man in der That, wie S. 34 verlangt wird, unsre Seele in einen electrischen Apparat verwandeln, dem jede Continuität fehlt, kann sie in der That in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen alle sich bewegende Atome wahrnehmen, ohne daß Zeit vorhanden ist, ist es in der That möglich, daß der Seele die Erinnerung an das Vorhergehende vollständig verschwunden ist? Und selbst zugegeben, das Alles wäre möglich, so würde aus dem Satz, daß es dann keine Vorstellung der Zeit, keine Zeit für eine solche Seele giebt, nicht folgen, daß überhaupt keine Zeit vorhanden sey, sofern doch Bewegung als vorhanden angenommen wird. — Wir be-

streiten also nicht, daß das Empfinden ein zeitliches ist, aber daß die Zeit nur auf die subjectiven Zustände des Empfindens einzuschränken sey, können wir nicht einräumen. Abschnitt VII S. 38 setzt dem Satz des Cartesius: „Es giebt nur Eine Bewegung. Sie wirkt von Ding auf Ding mit ihrer bestimmten Quantität," den Satz gegenüber: „Es giebt nur Eine Empfindung. Sie ist die innere Eigenschaft aller Wesen; ihre Unterschiede sind nur Gradunterschiede", was der Abschnitt VIII näher erläutert. Indem nun Herr N. vergißt, daß es sich bei Auffassung der äußern Welt nicht nur um ein Bewegen, sondern auch um ein Bewegtes, in der innern Welt des Geistes nicht nur um ein Empfinden, sondern auch um einen Inhalt der Empfindung handelt, kommt der Abschnitt IX zu der paradoxen Behauptung, daß die Seele nichts andres als zu zählen vermöge. In Abschnitt X würde zu beherzigen seyn, was vom innern Wesen der Naturkräfte gesagt wird. Nicht ist mit der Bewegung Alles gegeben, nur der monistische Gedanke (Abschnitt XI S. 44) ist allein im Stande, das Welträthsel zu lösen. Die Formel dieser Weltansicht, die sich ebenso sehr gegen die Einseitigkeit des Materialismus, wie des Spiritualismus lehrt, lautet: Alle Dinge der Welt haben die beiden Eigenschaften „Bewegung und Empfindung". Von der Bewegung wird man das gern zugeben, von der Empfindung bleibt es außerhalb der psychischen Erscheinungen unerwiesen. Abschnitt XII behandelt die Kant'sche Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters; Abschnitt XIII setzt das Verhältniß der monistischen Weltansicht zum Idealismus und Realismus auseinander; Abschnitt XIV wiederholt den Grundgedanken der Schrift in Anknüpfung an Kantische Gedanken. — Abschnitt XV sucht zu erweisen, daß das Empfinden Eins ist, denn sonst könne es nicht zur Einheit des Bewußtseyns gelangen. Indessen auch Bewegung und Empfindung gelangt in uns zur Einheit des Bewußtseyns, ohne daß darum Bewegung und Empfindung Eins sind. Zur Unterscheidung von Verschiedenem sollen wir durch Abstraction gelangen S. 53, wobei ein willkürlicher Sprach-

gebrauch des Wortes Abstraction zu Grunde liegt. Die Frage, wie die erste Abstraction möglich war, sucht Herr N. durch den Gegensatz zu lösen, der allem Bewußtseyn zu Grunde liegt, was unklar bleibt. Ist also nicht erwiesen, daß das Empfinden nur Eins ist, so können wir auch ohne weitern Beweis die Folgerung (Abschnitt XVI) nicht zugeben, daß es nur zeitliche Differenzen haben kann. Die folgenden Abschnitte führen aus, daß das Empfinden und Wollen in den Atomen stattfinde und ihre innere Eigenschaft sey, daß der Zeitsinn die ursprüngliche Grundform alles Empfindens, wie die Atombewegung die Urform der ganzen objectiven Welt sey. Abschnitt XX S. 63 faßt den Grundgedanken der Schrift in der Formel zusammen: „Nur die Zeit ist in uns und wird nur durch das zeitliche Empfinden erschlossen. Das Wesen des Empfindens ist immer ein rein Zeitliches, der Inhalt desselben stets ein Räumliches. Die Empfindung hat zuerst Raumgegensätze vernommen, mit zunehmender Abstraction und Erfahrung hat sie die Ursache dieser Raumgegensätze wahrgenommen, sie drang in der objectiven Welt zur Causalität der Materie vor. — Die Causalität unsres eignen Bewegens, das von der Empfindung geleitet und regiert wird, führt uns zu der intelligibeln Causalität, welche darin besteht, daß es mit allen andern Dingen der Welt gerade so ist. Auch in ihnen ist eine innere Eigenschaft. Alle Bewegung ist Wille. (?) So behauptet denn Abschnitt XXI: Alle (?) Dinge der Welt haben die Doppeleigenschaft der Empfindung und Bewegung, erstere ist ihre innere, letztere ihre äußere Eigenschaft. So ist von innen empfunden Alles Geist, Zeit, Wille, Subject; letzteres kennt nur Finalursachen und Freiheit. Von außen angeschaut ist Alles Materie, Körper, Raum, Kraft, Object, Natur. In der Außenwelt giebt es nur Atome, wirkende Ursachen, Nothwendigkeit. Abschnitt XXII beschäftigt sich mit Erklärung des Räthsels der zeitlichen Dauer der Erinnerung, die in ihrem Entstehen aus einer Dauer des Zustandes hergeleitet wird. Abschnitt XXIII bespricht die zunehmende Fähigkeit des Objectivirens und den Antheil, welchen die Sinne daran haben. Das

Gesicht erscheint als der eigentliche Sinn der Objectivität, der die feinsten Raumdifferenzen wahrnimmt. Der subjectivste der Sinne ist dagegen das Gehör, der Zeitsinn (Abschnitt XXIV); er zählt die Schwingungen des umgebenden Mediums, wie die Schwingungen der eignen Körpermolecule. Abschnitt XXV erkennt das Vorhandenseyn einer discursiven, ordnenden, sichtenden, zusammenstellenden Thätigkeit unsrer Vernunft an, reducirt alle Kategorieen auf die der Causalität, und unterscheidet zwischen einer sensibeln und einer intelligibeln Causalität. Abschnitt XXVI und XXVII berührt die Aufgaben der Kunst und Wissenschaft. Die Kunst hat den intelligibeln Charakter der Dinge darzustellen, die Wissenschaft ihn zu erforschen; letztere ist wesentlich Entwicklungslehre. Abschnitt XXVIII will die Ethik auf das Mitempfinden, die Sympathie begründen, die sich näher als Mitleid und Liebe äußert. Abschnitt XXIX faßt die Resultate der Abhandlung zusammen. Abschnitt XXX beschäftigt sich mit der Frage, wie sind Vernunft und Denken überhaupt möglich? Wir können nicht sagen, daß uns die Rückführung der Vernunft auf eine Art der Empfindung befriedigt.

Wenn wir zum Schluß den Eindruck des Ganzen charakterisiren, so geben wir zu, daß Herr N. geistreich und anregend schreibt, doch ist seine Gedankenentwicklung in vorliegender Schrift etwas aphoristisch, fragmentarisch und springend. Er ist sehr kühn in seinen Behauptungen, aber sehr schnell mit seinen Beweisen fertig, falls er sich überhaupt auf das Beweisen einläßt. Referent muß gestehen, daß er Vorsicht in den Behauptungen und Sorgfalt in den Beweisen einem solchen Verfahren vorzieht.

Dr. **Arthur Richter.**

Das Seelenleben und die Gehirnthätigkeit. Gegen die Seelenleugner gerichtete Forschungen, auf Thatsachen begründet von Dr. Carl Scheidemacher. Regensburg, Manz, 1876.

Der Name „Materialismus" ist zu einem modernen, für

unsere Zeit charakteristischen Stichwort geworden und damit zu einem allgemeinen Fragezeichen, das jeder philosophischen Schrift sich anhängt, und sie jenachdem einem der beiden großen Heerlager zuweist, welche den noch immer unentschiedenen Kampf um das Daseyn der Seele kämpfen. Solchen Stichwörtern pflegt es zu ergehen wie den Sprüchwörtern: man faßt sie in sehr verschiedener, meist vager, unklarer Bedeutung. Will man eine einfache präcise Definition des Worts geben, so muß man den noch sehr streitigen, unsichern und unbestimmten Begriff der Materie ganz aus dem Spiel lassen. Und demgemäß wird man nur sagen können: Materialismus ist die principielle Annahme, daß alle psychischen Erscheinungen, alle vom gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauch der Seele beigelegten Functionen auf dieselbe rein mechanische Weise, d. h. mittelst der von Attractions- und Repulsionskräften ausgehenden Bewegungen der (ponderabeln und inponderabeln) Atome zu Stande kommen, durch die alles übrige Geschehen in der Welt bedingt und bestimmt ist. Nimmt man an, daß alle Functionen des Gehirns auf dieselbe rein mechanische Weise sich vollziehen und alle psychischen Erscheinungen durch das Gehirn allein oder die es vertretenden Nervencomplexe hervorgerufen werden, so kann man auch definiren: Materialismus ist die principielle Identification von Gehirn und Seele, von Gehirnthätigkeit und Seelenleben, also principielle Negation jedes wesentlichen Unterschieds zwischen Leib (Materie) und Seele, und insofern „Monismus", — der neuerdings beliebte Name für die materialistische Weltanschauung. Im letzteren Sinne nimmt der Verf. das Wort, und sucht zu zeigen, daß diese Identification eine bloße Hypothese sey, welche nicht nur den psychologischen, ethischen, culturhistorischen, sondern auch einer Anzahl naturwissenschaftlicher Thatsachen diametral widerstreite, und daher — infolge ihrer Unhaltbarkeit — die Vertreter des Materialismus in schneidende Selbstwidersprüche verwickeln. Dieser Nachweis ist dem Verf. m. E. vollkommen gelungen (wenn ich auch, nebenbei bemerkt, nicht in allem Einzelnen seinem Beweisverfahren, namentlich

seinen Schlußfolgerungen beistimmen kann). Seine — populär in gutem Sinne gehaltene – Schrift ist daher allen Denen angelegentlich zu empfehlen, denen es noch Bedürfniß ist, über diese Haupt- und Grundfrage, von deren Entscheidung nicht nur die Lebensanschauung, sondern auch die Lebensführung abhängt, sich zu orientiren.

Ob sie indeß im Großen nnd Ganzen einen erheblichen Erfolg haben wird, ist leider mehr als zweifelhaft. Denn wie die Schriften der Materialisten von Profession beweisen, ist ihnen — und vermuthlich auch ihren Anhängern und Gesinnungsgenossen — der Materialismus nicht mehr eine wissenschaftliche Hypothese, geschweige denn eine noch unentschiedene Frage, sondern eine feste Ueberzeugung, ein unnahbares Dogma. Es ist überhaupt charakteristisch für den s. g. Zeitgeist — der zwar wie stets und überall „nur der Herren eigner Geist", nichtsdestoweniger aber eine Macht ist, — daß er gegen allen Glauben, in welcher Form er auftreten möge, mit nachdrücklichster Entschiedenheit Front macht und nur Wissen und Wissenschaft gelten lassen will, und doch andrerseits jedes Ergebniß der Wissenschaft direct oder indirect zum Dogma erhebt oder vielmehr — in seinem Sinne ausgedrückt — erniedrigt. Und zwar zum Dogma im engsten einseitigsten Sinne des Worts, — zu jenem rein subjectiven Glauben, an dem alle Zweifel und Bedenken, alle Einwände und Widerlegungen wirkungslos abprallen, weil er, mit der Gesinnung und der Individualität des Gläubigen zusammengewachsen, dessen Verstand und Willen gefangen nimmt, so daß er die Einrede nicht mehr versteht oder auf sie nicht hören will. So steht es ja allerdings wissenschaftlich fest, daß in der Natur, auch in der organischen, die mechanische Bewegung eine große Rolle spielt. Der Materialismus macht daraus ein Dogma, indem er glaubt, — denn beweisen kann er es eingestandenermaßen nicht, — daß schlechthin alles Geschehen in der Welt, insbesondre auch die psychischen Functionen auf mechanischer Bewegung beruhen. — Es kann als wissenschaftlich begründet angesehen werden, daß Bodenbeschaffenheit, Klima,

Vertheilung von Land und Wasser, Berg und Thal, insbesondre die Veränderung dieser Factoren und der durch sie bedingte „Kampf um's Daseyn", wesentlich beitragen zur Individualisirung der organischen Geschöpfe und zur Bildung der verschiedenen Varietäten (Racen) einer Species oder Gattung. Der mit dem Materialismus verbündete Darwinismus macht daraus wiederum ein Dogma, indem er glaubt, — denn bewiesen hat er es nicht, ja die Einwände nicht einmal widerlegt, — daß nicht nur die Individuen und Varietäten, sondern auch alle Arten, Gattungen, Classen von Organismen auf jene Weise entstanden und somit in fortlaufender Descendenz aus einander hervorgegangen seyen. — Natur- und Geschichtsforschung haben ergeben, daß jedes organische Wesen (und in gewissem Sinne auch die unorganische Natur, der Erdkörper) sich entwickele, und daß der Begriff der Entwickelung auch auf das Leben der Völker und Staaten, auf die Geschichte der Menschheit sich übertragen lasse, — d. h. daß alles Leben aus einfachen, kaum unterscheidbaren und insofern unbestimmten Keimen allmälig in mannichfaltige, immer bestimmter gestaltete und reicher gegliederte Formen übergeht, bis es zu einer festen, klaren, einem allgemeinen Typus entsprechenden Bildung und Gliederung gelangt ist, nach deren Erreichung es wohl noch sich verändert, aber nicht mehr sich entwickelt, daß also die Entwickelung mit der Erreichung eines bestimmten Ziels endet. Der sog. Evolutionismus (verallgemeinerter Darwinismus) hypostasirt das Ergebniß zum Dogma, indem er glaubt, — denn bewiesen hat er es nicht und beweisen läßt es sich nicht, — daß infolge ursprünglicher Einheit und Gleichheit der Keime das ganze Daseyn in der Entwickelung der Einheit zur Vielheit, der Gleichheit zur Verschiedenartigkeit aufgehe, daß Daseyn, Leben, Entwickelung nur verschiedene Namen derselben Sache seyen, — daß also die Entwickelung kein Ende, kein Ziel haben könne, weil ja mit ihrem Ende das Daseyn selbst aufhören würde. Ein sich selbst widersprechender Glaube! Denn eine Entwickelung ohne Ziel und Ende — wie sie der Evolutionismus (und Darwinismus) annehmen muß, da er alle Teleo-

logie verwirft, — ist keine Entwickelung, sondern ein bloßes sinn- und zweckloses Werden, eine vage, im Grunde unbestimmbare, zufällige Bewegung, in der in Wahrheit nichts sich entwickelt, weil es ein Sich-entwickelndes, ein Haltbares, Dauerndes in ihr nicht giebt noch aus ihr hervorgehen kann.

Halten wir weitere Umschau, so finden wir denselben Dogmatismus auch auf dem socialen Gebiete. Geschichte und Erfahrung zeigen, daß ein gewisses Maaß äußern nationalen Wohlstandes und eine daraus quellende Behäbigkeit und Annehmlichkeit des Lebens für die höhere Cultur jedes Volks in socialer, wissenschaftlicher, künstlerischer Beziehung erforderlich ist. Der Industrialismus (der Repräsentant der zur Herrschaft gelangten Luxus- und Genußsucht) stempelt die Thatsache zu einem Dogma um, indem er glaubt, — denn beweisen kann er es nicht, weil die historischen Thatsachen ihm widersprechen, — daß Bestand und Wohlfahrt, Größe und Macht der Staaten vom größtmöglichen Reichthum an Mitteln des Genusses aller Art abhängen. — Die Geschichte lehrt, daß die Anhäufung von Besitz und Eigenthum (insbesondre von Grundbesitz) in den Händen weniger Personen und Familien Armuth, Noth und Elend der Massen zur Folge hat, und daher dem Wohle und Bestande des Ganzen Gefahr droht. Der sog. Socialismus (Communismus) verkehrt die Lehre in das Dogma, daß das Eigenthum überhaupt abzuschaffen oder doch unter alle gleich zu vertheilen sey. — Die Geschichte beweist, daß Priesterherrschaft (Gewissenszwang) die wahre Cultur in ihrer Entwickelung hemmt, die gewonnene zerstört. Der moderne Zeitgeist extrahirt daraus das Dogma, daß die Religion überhaupt vom Uebel sey und dem Atheismus zu weichen habe. —

Nicht der wissenschaftliche, wohl aber der dogmatische Darwinismus und Evolutionismus, Industrialismus, Socialismus und Atheismus sind starke Stützen des Materialismus, weil sie die materialistische Doctrin oder vielmehr Gesinnung voraussetzen. Denn nur auf dem Grunde des Materialismus sind jene Dogmen möglich und haltbar. Wer den Materialismus be-

kämpft, hat mithin einen harten Stand. So leicht es ist, ihn als Theorie wissenschaftlich zu vernichten, so schwer ist es, ihn als Glauben und Gesinnung auszurotten. Möge es der Schrift des Verf. gelingen, die Wendung zum Besseren, die, wenn auch erst spärlich, sich zu zeigen beginnt, einigermaßen zu fördern!

H. Ulrici.

Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit im Wollen, gerichtet an John Stuart Mill. Mit einem Anhang über die Existenz des Stoffes und unsere Begriffe des unendlichen Raumes. Von Rowland G. Hazard. Im Auftrage des Verfassers aus dem Englischen übersetzt. New York, Westermann (Leipzig, Hermann) 1875.

Ueber Religion. Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus. Von John Stuart Mill. Drei nachgelassene Essays. Deutsch von E. Lehmam. Berlin, F. Duncker, 1875.

J. St. Mill ist in Deutschland vornehmlich durch seine „inductive" Logik bekannt. In England gehört er zu den Autoritäten auf dem Gebiete der Philosophie (nebenbei auch der Nationalökonomie), zu den Stimmführern des einseitigen Empirismus, der in England nicht nur noch immer vorherrscht, sondern durch die sog. Evolutionsphilosophie Spencer's, durch die Schriften von A. Bain, G. H. Lewes u. A. neue Nahrung und eine noch einseitigere Fassung als bei Locke gewonnen hat. Ja seine Logik bildet insofern die Hauptstütze dieses exclusiven Empirismus, als es sozusagen public opinion und damit in England ausgemachte, jeden Zweifel und Einwand ausschließende Sache ist, daß Mill darin auch die logischen Gesetze, Normen und Formen „inducirt", aus der Erfahrung abgeleitet habe.

Als die erste deutsche Uebersetzung dieser unfehlbaren Logik erschienen war, suchte ich in dieser Zeitschrift darzuthun, daß Mill zwar mit großem Scharfsinn die verschiedenen Weisen und Methoden der Induction, welche die Naturwissenschaften eingeschlagen, auf gewisse allgemeine Principien zurückgeführt, oder, wenn man will, die inductiven Methoden selber wieder

inducirt habe, daß ihm aber die Induction der logischen Gesetze keineswegs gelungen sey, daß vielmehr allen seinen Inductionen die Gültigkeit der logischen Gesetze zu Grunde liege, unbewußt von ihm vorausgesetzt werde, und mithin die logischen Gesetze nicht aposteriorische durch Erfahrung gewonnene allgemeine Annahmen, sondern apriorische, in der Natur unsres Denkens liegende, alle seine Thätigkeit und mithin auch alle Erfahrung und durch Erfahrung gewonnenen Vorstellungen (Erkenntnisse) beherrschende, also wirkliche und wahr Gesetze seyen. Allein ein Kritiker in einer der angesehensten englischen Reviews erklärte mir darauf: meine Einwände und Argumente möchten wohl für deutsche Philosophen genügende Beweiskraft haben, für Engländer besäßen sie keine. Da er nicht angab, worauf diese Behauptung sich gründe (vielleicht auf Erfahrung?), so mußte ich mich bei dieser kurzen Abfertigung meiner Einwürfe beruhigen: als Deutscher war ich ja vielleicht nicht im Stande, Bedeutung und Gewicht derselben genügend zu würdigen. Nachdem nun aber jetzt Mr. Rowland Hazard, ein Amerikaner von englischer Abkunft, sich ebenfalls gegen Mill erhoben und seine Definition und Induction des Gesetzes der Causalität zu widerlegen gesucht hat, so ergreife ich diese Veranlassung, meine Enwände in Betreff des ersten logischen Grundgesetzes, des sog. Satzes der Identität und des Widerspruchs, zu wiederholen, in der Hoffnung, daß sie englischerseits nicht wiederum aus dem oben angeführten Grunde werden abgewiesen werden. Auch bei uns nimmt ja leider die exclusiv-empiristische, alles Apriorische leugnende Richtung mehr und mehr überhand; und andrerseits zeigt sich neuerdings in der englischen Philosophie insofern eine Krisis, als sie, zum Theil wenigstens, mit neuem Eifer auf die Lösung der erkenntnißtheoretischen Fragen eingeht, die mit der logischen Frage in engster Verbindung stehen.

Locke bestritt bekanntlich die „angeborenen Ideen" Descartes', und insofern mit Recht, als Descartes meinte, daß wir von diesen Ideen auch ein ursprüngliches angeborenes Bewußtseyn haben. Ein „angeborenes" Bewußtseyn giebt es aber

nicht; unbestreitbare Thatsachen zwingen uns zu der Annahme, daß wir ursprünglich nur den Trieb und die Fähigkeit des Bewußtwerdens besitzen, daß also das Bewußtseyn entsteht, sich entwickelt und seine Entstehung wie Entwickelung an gewisse Bedingungen gebunden ist. Locke hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß nicht nur das Kind, sondern auch der gemeine Mann, der Wilde, ja viele halbgebildete Europäer, also zahllose Menschen durchaus nichts vom Gesetze der Identität und des Widerspruchs, von Substanz, Causalität rc. wissen. Dem Bewußtseyn also sind die logischen Gesetze nicht angeboren. Zum Bewußtseyn kommen sie uns allerdings erst mittelst der Erfahrung, durch die (von Locke als „innern Sinn" bezeichnete) Reflexion auf das Thun und Leiden unsrer Seele, auf die Art und Weise, wie unsre Denkacte (Anschauungen, Vorstellungen rc.) und deren Verknüpfungen zu Stande kommen. Aber wenn wir auch kein angeborenes Bewußtseyn von ihnen haben, so können sie doch insofern unsrer Seele angeboren seyn, als sie ursprünglich und von Anfang an, unbewußt und unwillkürlich unsere gesammte Denkthätigkeit (unser Anschauen, Vorstellen, Begreifen, Urtheilen rc.) in demselben Sinne beherrschen und bestimmen, wie das Gesetz der Gravitation die Bewegungen der körperlichen (ponderabeln) Stoffe. Und so in der That ist es.

Das Gesetz der Identität und des Widerspruchs besagt zunächst negativ, daß das Sichwidersprechende undenkbar sey. Es mag immerhin fraglich seyn, was unter dem Sichwidersprechenden zu verstehen oder wie der Begriff des (logischen) Widerspruchs zu fassen sey. Ohne uns hier auf diese Frage einzulassen, — zu deren Erörterung uns der Raum gebrechen würde, — exemplificiren wir den Satz und behaupten: Ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel sind schlechthin undenkbar, und das Gleiche gilt von allen im gleichen Sinne sich widersprechenden Vorstellungen. Zum Bewußtseyn kommt uns diese Undenkbarkeit allerdings erst durch den Versuch, uns ein hölzernes Eisen vorzustellen. Aber offenbar ist sie selber nicht

eine Folge dieses Versuchs und seiner Vergeblichkeit, — dadurch kommt sie uns vielmehr nur zum Bewußtseyn, und um zum Bewußtseyn zu gelangen, muß sie an sich bereits vorhanden seyn — sondern liegt in der gegebenen Natur unsres Denkens, kraft deren es unfähig ist, das Sichwidersprechende zu denken. Erfahren werden kann das Undenkbare nicht. Denn erfahren werden kann nur das was ist, resp. das was gedacht wird, nicht das Nichtseyende und Nichtgedachte. Wir erfahren mithin nicht die Undenkbarkeit eines hölzernen Eisens, sondern wir erschließen sie aus dem vergeblichen Versuch, es zu denken. Und wenn wir weiter annehmen, daß es auch objectiv, realiter, im ganzen Umkreis der erscheinenden Dinge kein hölzernes Eisen gebe, so beruht diese Annahme wiederum nicht auf der Erfahrung, nicht darauf, daß wir nie und nirgend ein hölzernes Eisen wahrgenommen haben, sondern wiederum auf dem Schlusse, daß, so gewiß wir ein hölzernes Eisen uns vorzustellen außer Stande sind, so gewiß ein solches, wenn es auch vielleicht (außer uns) existirte, doch für uns nicht existiren würde, weil wir von seiner Existenz nie eine Vorstellung gewinnen würden. Wenn also Mill nicht behaupten will, daß er seinerseits ein hölzernes Eisen sich vorzustellen vermöge oder doch hoffe, es werde ihm der Versuch, es sich vorzustellen, dereinst noch gelingen, so muß er einräumen, daß der Satz des Widerspruchs nicht auf Erfahrung, sondern auf der gegebenen Natur (Wesensbestimmtheit) unseres Denkens beruhe und mithin apriorischer Art sey. Wollte er dennoch die schlechthin allgemeine Geltung desselben leugnen, — etwa weil erfahrungsgemäß dennoch sich widersprechende Meinungen und Behauptungen vorkämen,*) — so würde er damit implicite alle Erkenntniß und Wissenschaft leugnen. Denn wir besitzen kein andres Mittel, falsche Behauptungen zu widerlegen, als den Nachweis, daß sie einen

*) Das ist allerdings oft genug der Fall, aber nur in Worten, nicht in Gedanken. Im Reden können wir uns, mit oder ohne Absicht und Bewußtseyn, in den crassesten Widersprüchen ergehen; aber im Denken ist jeder logische Widerspruch unmöglich. —

(logischen) Widerspruch involviren, indem sie sich selber oder anderen feststehenden Sätzen (Thatsachen) widersprechen. Wäre der Satz des Widerspruchs ein Erfahrungssatz und mithin ohne allgemeine Gültigkeit — wie der exclusive Empirismus consequenter Weise behaupten muß, — so wären alle, auch die absurdesten widersinnigsten Meinungen vollkommen gleich berechtigt, gleich wahr oder gleich falsch, — ein fundamentaler Beweis, daß der reine Empirismus consequenter Weise in principiellen Skepticismus ausläuft. —

Wichtiger noch als der Satz des Widerspruchs ist der sog. Satz der Identität, der die Nothwendigkeit behauptet, daß wir jedes Ding (Denkobject) als sich selber gleich (A = A) denken müssen. Er bildet die Voraussetzung des Satzes des Widerspruch, letzterer nur die Folge, die Kehrseite von ihm. Denn nur weil wir A = A denken müssen, sind wir außer Stande, A = non A (Eisen = Holz = Nichteisen) zu denken. Unmöglich ist nur was einer Nothwendigkeit widerspricht: gäbe es (im Seyn, im Denken) keine Nothwendigkeit, so wäre eben Alles möglich, und von Unmöglichkeit könnte keine Rede seyn. Widersprechend, undenkbar ist mithin nur, was einer nothwendigen Vorstellung, einer nothwendigen Annahme ꝛc., kurz einem Nothwendig-zu-denkenden widerspricht: ohne Denknothwendigkeit keine Denkunmöglichkeit. Was wir Gesetz nennen, ist überall nur der Ausdruck, die Form oder Art und Weise, in der eine waltende Nothwendigkeit sich äußert, sich uns kund giebt. (Das Gesetz der Gravitation ist nur die Bezeichnung der Art und Weise, in welcher die Schwerkraft ihrer Natur nach und somit nothwendig und allgemein sich äußert). Gäbe es keine in oder über unsrem Denken waltende Nothwendigkeit, so gäbe es keine Denkgesetze; und gäbe es zwar eine solche Nothwendigkeit, wir vermöchten aber keine Vorstellung von der Art ihres Waltens zu gewinnen, so könnte von Denkgesetzen nicht die Rede seyn.

Es fragt sich also zunächst, giebt es überhaupt Denkgesetze, und ist der Satz der Identität (mit seiner Kehrseite, dem Satz

des Widerspruchs) eines derselben? Wer ihn als Gesetz anerkennt, muß nothwendig auch anerkennen, daß er weder auf der Einwirkung der (sogenannten) Dinge, der Grundlage und Voraussetzung aller Erfahrung, beruht, noch mittelst der Erfahrung zu unsrer Kenntniß kommt. Denn wie und wodurch wir auch unsre Vorstellungen von Dingen außer uns gewinnen mögen, keines der erscheinenden Dinge nöthigt uns, es als sich selber gleich vorzustellen. Der vergebliche Versuch zeigt uns zwar, daß wir kein Ding als sich selber ungleich zu denken vermögen; aber daraus folgt nicht, daß wir jedes als sich selber gleich denken müssen, sondern umgekehrt aus der Nothwendigkeit, jedes als sich selber gleich zu denken, folgt die Unmöglichkeit des Gegentheils. So wenig die Dinge den Gedanken ihrer Sich-selber-gleichheit uns aufnöthigen, ebenso wenig erscheinen sie sich selber gleich. Jedes vielmehr erscheint nur einfach, nicht doppelt. Wir können mithin nicht wahrnehmen (nicht percipiren, weder sehen noch hören noch tasten ꝛc.), daß jedes sich selber gleiche; denn um das wahrzunehmen müßte eben jedes doppelt uns erscheinen. Und selbst wenn wir es wahrzunehmen vermöchten, so würde daraus noch nicht folgen, daß wir jedes als sich selber gleich fassen müßten. Es könnte ja unter den unzählig vielen Dingen immerhin einige geben, die sich selber ungleich erschienen, die aber bisher nicht zu unsrer Cognition gekommen wären. Auf die Erfahrung kann mithin der Satz der Identität in keiner Beziehung sich basiren. Und folglich kann er nur in der Natur unsres Denkens selbst (als Ausdruck einer sein Thun bestimmenden Nothwendigkeit) liegen, und auch nur mittelst der Reflexion auf unsre Denkacte uns zum Bewußtseyn kommen.

Aber Mill leugnet, daß der Satz der Identität ein Denkgesetz sey. Indem er behauptet, daß „inductive Schlüsse", welche vom Einzelnen (von einzelnen Erscheinungen oder sog. Erfahrungsthatsachen) ausgehen und nur Folgerungen von Einzelnem auf Einzelnes seyen, die Basis aller Wissenschaft, auch der Logik, bilden, so erklärt er eben damit, daß der Satz der Identität kein Denkgesetz, sondern nur eine aus inductiven

Schlüssen hervorgegangene Annahme sey. Allein so gewiß alle Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsurtheile auf inductiven Schlüssen beruhen, ebenso gewiß ist es, daß alle inductiven Schlüsse – auch die angeblich unbewußten – die Gültigkeit des Satzes der Identität und des Widerspruchs so unbedingt nothwendig zu ihrer Voraussetzung haben, daß sie ohne dieselbe schlechthin unmöglich sind. Denn jede Folgerung von Einzelnem auf Einzelnes beruht ja auf der Annahme und besteht selbst nur in der Annahme, daß was von diesem (vorliegenden) Einzelnen gelte, auch von jenem andren Einzelnen gelten werde. Jede solche Folgerung wäre aber unmöglich, wenn die Einzelnen in gar keiner Beziehung zu einander ständen, wenn jedes von jedem andern schlechthin verschieden wäre, wenn es also gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen ihnen, nichts Gleiches, sondern nur Ungleiches gäbe. Denn annehmen, daß was von A gilt auch von non A gelten werde, heißt offenbar A = non A setzen, und ist mithin ebenso widersprechend wie ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. Jede Folgerung von Einzelnem auf Einzelnes setzt folglich voraus, daß die Dinge in dieser oder jener Beziehung einander gleich (relativ identisch) seyen. Das giebt denn wohl auch der reine Empirismus zu (weil er muß), behauptet aber, daß wir jene Voraussetzung nur infolge wiederholter Erfahrung machen, indem wir in vielen Fällen wahrnehmen, daß es in dieser oder jener Beziehung gleiche Dinge gebe. Allein wenn dieß auch in noch so vielen Fällen sich zeigt, so ist damit doch noch keineswegs der Schluß gerechtfertigt, ja es ist noch nicht einmal erklärt, wie wir dazu kommen, den Schluß zu machen, daß was von A gelte, auch von dem ihm gleichenden B gelten werde. Denn die Erfahrung zeigt uns nur, daß thatsächlich viele Dinge einander gleich erscheinen. Diese äußere objective Thatsache steht aber in gar keiner Beziehung zu unsrer rein subjectiven Voraussetzung oder Erwartung, daß von denjenigen Dingen, die wir nicht wahrnehmen, noch nicht kennen, wenn und soweit sie den uns bekannten Dingen gleichen, dasselbe

gelten werde was von den uns bekannten gilt. Läge also nicht in unserm Denken von Natur der Impuls oder die Neigung, vorauszusetzen, daß bei allen (bekannten wie unbekannten, wirklichen wie möglichen) Dingen der Satz: von Gleichem gilt Gleiches, sich bewähren werde, so würden wir nie darauf verfallen einen Schluß der Induction zu machen. Die Allgemeinheit des Inhalts dieser Voraussetzung beweist zugleich, daß sie nicht aus der Erfahrung stammen, nicht inducirt seyn kann. Denn die einzelne Wahrnehmung bleibt ja an und für sich eine einzelne, wenn sie auch noch so oft sich wiederholt: sie kann durch sich selbst niemals zu einer allgemeinen Vorstellung werden noch zu einer allgemeinen Voraussetzung führen. Die Annahme des Mineralogen, daß alle Metalle schmelzbar seyen, kann daher unmöglich bloß darauf beruhen, daß er bei sehr vielen, bei allen von ihm untersuchten Metallen die Schmelzbarkeit wahrgenommen hat, sie setzt vielmehr nothwendig die allgemeine Annahme voraus, daß von allem Gleichen das Gleiche gelten werde. Sobald er den Satz beschränkt, Ausnahmen zuläßt oder auch nur die Möglichkeit einräumt, daß von Gleichem auch Ungleiches gelten könnte, kann er nicht mehr annehmen, daß weil viele Metalle schmelzbar sind, von allen dasselbe gelten werde. — Auch diesen Einwand muß der Empirist anerkennen, weil er, wenn er ihn leugnet, dem Widerspruch verfällt, daß er die beiden Sätze: „von Gleichem gilt Gleiches" und „von Gleichem gilt Ungleiches" für gleich geltend erklären und somit A = non A setzen würde. Denn eben damit nimmt er implicite an, daß das Gleiche gleich, aber auch ungleich, also A = non A gedacht werden könne.

Nichtsdestoweniger bleibt er dabei, daß die vorausgesetzte allgemeine Gültigkeit des Satzes: von Gleichem gilt Gleiches, doch insofern auf der Erfahrung, auf Induction beruhe, als wir die wiederholte Wahrnehmung von seiner Gültigkeit „generalisiren", und damit den inductiven Schluß machen, daß sie in allen Fällen sich zeigen werde. Wie wir zu diesem sog. Generalisiren kommen, sagt er uns freilich nicht, ebenso wenig,

ob wir daran recht thun oder nicht. Er meint aber offenbar, daß wir einen angeborenen Hang haben, das Einzelne, wenn es öfter in gleicher Weise sich wiederholt, in ein Allgemeines umzuwandeln oder als ein Allgemeines vorzustellen. Wir bestreiten das keineswegs. Aber haben wir diesen Hang, so haben wir eben damit auch den Hang, den Satz: von Gleichem gilt Gleiches anzunehmen; denn nur mittelst dieses Satzes können wir generalisiren. Außerdem aber kann dieser Hang kein bloßes Gelüste seyn, das etwa durch die erscheinenden Dinge in unserm Denken erregt würde, und dem wir, wie andern solchen Gelüsten, folgen, oder auch nicht folgen könnten. Denn hinge es von uns ab, ob wir generalisiren wollen oder nicht, so würde folgen, daß es auch in unser Belieben gestellt wäre, ob wir den Satz von Gleichem gilt Gleiches oder den entgegengesetzten Satz annehmen wollen. Das ist aber nicht der Fall. Die Wahl zwischen den beiden Sätzen steht nicht in unserm Belieben; wir vermögen vielmehr den zweiten nicht anzunehmen, weil er implicite besagt, daß von Gleichem Ungleiches prädicirt werden kann, damit aber einen Widerspruch involvirt, und mithin undenkbar ist. Denn wenn ich vom Gleichen als Gleichem Ungleiches prädicire (runden Dingen das Prädicat der Eckigkeit beilege), so setze ich implicite Gleich = Ungleich, A = non A. Aber es scheint auch nicht von mir abzuhängen, ob ich „generalisiren" wolle oder nicht. Wenigstens behauptet der Empirismus selbst, daß jener Hang ein allgemeiner sey, daß wir allgemein, unwillkührlich und unbewußt generalisiren. Das ist zwar vollkommen richtig. Aber er widerspricht damit augenfällig sich selbst. Denn wenn wir unbewußt und unwillkürlich generalisiren, es also nicht beliebig unterlassen können, so folgt, daß der Impuls zu diesem Thun in der Natur unsres eignen Denkens liegen muß. Von außen kann der Anstoß dazu nicht kommen. Die Erscheinung vieler Dinge, die einander gleichen, kann uns nicht veranlassen, das vielen Gemeinsame (Gleiche) in ein allen Gemeinsames zu verwandeln. Die Vielheit bleibt Vielheit, und ist an sich selbst weder identisch mit der Allheit

noch kann die Allheit aus ihr hervorgehen. Wir würden vielmehr wiederum nur einem Widerspruche verfallen, wenn wir sie mit der Allheit ohne Weiteres identificiren wollten. Auch müßten wir ja den Begriff der Allheit bereits haben, um sie mit der Vielheit identificiren zu können; und da die Erfahrung uns diesen Begriff nicht liefert und liefern kann, so müßte er zu den vom Empirismus so entschieden perhorrescirten „angeborenen" Begriffen gehören. Nur also weil die Natur unseres Denkens uns veranlaßt, trotz der Beschränktheit der Erfahrung auf eine Anzahl einzelner Fälle, doch anzunehmen, daß in allen Fällen von Gleichem Gleiches gelten werde, nur darum generalisiren wir. Und nur weil die Veranlassung nicht auf einem bloßen Hange, einer widerstehbaren Neigung, sondern auf einem unwiderstehlichen Impulse beruht, ist der Schluß der Induction, den wir in und mit jener Annahme machen, ein wirklicher Schluß. Denn ein Schluß, dem alle Gewißheit seiner Richtigkeit und Gültigkeit fehlte, wäre kein Schluß, sondern eine bloße subjective Meinung, eine willkürliche Voraussetzung, die jeder Andre zu bestreiten berechtigt wäre. (Wiederum ein Beweis, daß der einseitige Empirismus consequenter Weise in den Skepticismus sich auflöst). Müßten wir also nicht annehmen, daß in allen Fällen Gleiches von Gleichem gelten werde, wäre das Gegentheil ebenso wohl annehmbar, so wären Schlüsse der Induction unmöglich. Jedenfalls müßten sie von den Schlüssen der Deduction abgesondert und dürften nicht mit demselben Namen, nicht Schlüsse genannt werden. Denn der deductive Schluß, der aus dem Satze: die Winkel jedes Dreiecks sind = 2R, folgert, daß der Winkel eines gleichseitigen Dreiecks $^2/_3$R betrage, ist ein Schluß strenger Nothwendigkeit und damit vollkommener Gewißheit und Evidenz, während die Schlüsse der Induction aller Nothwendigkeit ermangeln würden, wenn das Generalisiren eine bloße zufällige Neigung unsres Denkens, und der Satz: Von Gleichem gilt Gleiches, nur eine generalisirte Erfahrung wäre. Eben damit aber würden sie aller Gewißheit und Evidenz ermangeln. Denn nur das Denknothwendige, was wir denken und resp. als seyend und so seyend vorstellen müssen, ist gewiß und evident, weil

es die Möglichkeit, es nicht oder anders zu denken, und damit allen Zweifel ausschließt. —

Mill hat sich, wie bemerkt, das Verdienst erworben, das von den Naturwissenschaften mit bewundernswürdigem Scharfsinn ausgebildete und angewandte inductive Beweisverfahren auf allgemeine methodische Principien zurückgeführt und diese mit großer Klarheit und Sachkenntniß dargelegt zu haben. Er stellt solcher Principien folgende fünf auf. 1) Wenn zwei oder mehrere Fälle, in denen eine Naturerscheinung eintritt, nur einen einzigen Umstand, in welchem sie alle übereinstimmen, mit einander gemein haben, so ist dieser Umstand die Ursache (resp. die Wirkung) der Erscheinung. 2) Wenn der Fall, in welchem eine bestimmte Erscheinung eintrifft, mit einem andern in welchem sie nicht eintrifft, alle Umstände gemein hat außer Einem, der nur im ersten Falle vorkommt, so ist dieser eine Umstand die Ursache (resp. Wirkung) oder doch ein nothwendiger Bestandtheil der Ursache der in Rede stehenden Erscheinung. 3) Wenn zwei oder mehr Fälle, in denen die Erscheinung eintritt, nur Einen Umstand gemein haben, während andre Fälle, in denen sie nicht eintritt, nichts als die Abwesenheit desselben Umstands gemein haben, so ist dieser Umstand, in welchem allein die beiden Reihen von Fällen differiren, die Ursache (resp. Wirkung) oder doch ein nothwendiger Bestandtheil der Ursache der Erscheinung. 4) Zieht man von irgend einer (complicirten) Erscheinung so viel ab, als durch vorausgegangene Inductionen sich als Wirkung gewisser Bedingungen erwiesen hat, so ist der von der Erscheinung übrig bleibende Rest die Wirkung der übrig bleibenden Bedingungen. 5) Eine Erscheinung, die sich verändert, so oft eine andre in eigenthümlicher Weise sich ändert, ist entweder Ursache oder Wirkung der andern oder steht in irgend einem Causalzusammenhang mit ihr. — Diese Sätze sind vollkommen richtig, gewiß, evident. Aber ebenso evident ist, daß ihnen alle principielle Gültigkeit, alle Gewißheit und Evidenz abgesprochen werden müßte, wenn die logischen Gesetze nicht Denkgesetze, sondern nur generalisirte Erfahrungen wären. Denn

offenbar setzen sie sämmtlich die Allgemeingültigkeit und nothwendige Annahme nicht nur des Satzes: von Gleichem gilt Gleiches, sondern auch des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, und nicht nur dieser beiden Sätze, sondern auch des Satzes der Causalieät voraus. Es ist merkwürdig, daß ein so scharfsinniger Denker wie Mill dieß nicht einsieht, sondern in auffallender Inconsequenz den Satz der Causalität als Denkgesetz bestreitet, und auch dem Begriffe der Ursache eine Fassung giebt, die in sich selbst unhaltbar ist und die Gültigkeit jener methodischen Principien des Inductionsverfahrens aufhebt, so daß von inductiven Beweisen überhaupt nicht mehr die Rede seyn kann.

Hier greift nun die angeführte Schrift von R. G. Hazard in die logische Frage ein (um die allein es uns zu thun ist). Der Verf. geht aus von der Erklärung Mill's: „Ich glaube an nichts Wirkliches, das den Ausdrücken „Nothwendigkeit, verursachende Kraft" oder dergleichen entspricht. Ich erkenne kein andres zwischen Ursache und Wirkung bestehendes Verbindungsglied an, — sogar wenn beide rein materieller Natur sind — als die Unabänderlichkeit der Folge, aus welcher die Möglichkeit der Voraussagung entspringt". — Es ist auffallend, daß der scharfsinnige Verf. den Widerspruch nicht bemerkt zu haben scheint, den diese Erklärung Mill's in sich trägt, und der für sich allein schon genügt, sie als unhaltbar darzuthun. Offenbar nämlich erkennt Mill die „Nothwendigkeit", die er im Vordersatze leugnet, im Nachsatze selber eben damit an, daß er die Folge als „unabänderlich" bezeichnet. Denn „Unabänderlichkeit" der Folge besagt ja nur die Unmöglichkeit sie abzuändern, und unmöglich ist, wie bemerkt, nur Dasjenige, das einer waltenden Nothwendigkeit widerstreitet. Unabänderlichkeit der Folge ist mithin nur ein andrer Ausdruck, nur die negative Form für die Anerkennung der Nothwendigkeit, daß die Wirkung auf die Ursache folgen müsse. Vielleicht indeß soll der Ausdruck nur die Thatsache bezeichnen, daß wir in vielen Fällen ausnahmslos die eine Begebenheit (die Wirkung) auf eine andre (die Ursache)

folgen sehen. Allein damit steht in Widerspruch, daß Mill aus der Unabänderlichkeit der Folge die „Möglichkeit der Voraussagung“ entspringen läßt, die offenbar unmöglich wäre, wenn die Folge (der Wirkung auf die Ursache) nicht eine nothwendige wäre. Außerdem läge in jener Interpretation seiner Worte wiederum der logische Fehler, daß durch den Ausdruck „Unabänderlichkeit“ ohne Weiteres die bloße Vielheit der Fälle in die Allheit, das viele Einzelne in ein Allgemeines verwandelt, also Verschiedenes identificirt, A = non A gesetzt wäre. Jedenfalls begeht er den zweiten Fehler, daß er die bloße Zeitfolge zum „Verbindungsgliede“ zwischen Ursache und Wirkung macht, das sie unmöglich seyn kann. Denn wenn auch zwei Ereignisse (Erscheinungen) unabänderlich, in allen Fällen nach einander eintreten, so folgt ja aus diesem bloßen Nacheinander offenbar nicht, daß eine „Verbindung“ zwischen ihnen stattfindet: auch zeigt die Efahrung keine Spur von ihr. Die Zeit kann die Verbindung, wenn sie nicht bereits besteht, unmöglich herstellen, weil, um A mit B zu verbinden, eine bindende (die Einigung bewirkende, also eine „verursachende“) Kraft gehört, welche Mill leugnet und welche die Zeit als solche nicht besitzt. Mag die Aufeinanderfolge der Ereignisse eine abänderliche oder unabänderliche seyn, — die Zeit vermag sie nicht zu verketten und die bloße, wenn auch unabänderliche Zeitfolge mithin aus zwei Ereignissen unmöglich eine Ursache und Wirkung zu machen. In der That faßt ja auch Niemand den Tag als die Ursache der Nacht oder umgekehrt, obwohl sie unabänderlich einander folgen. Nur wenn und sofern wir die Unabänderlichkeit der Folge als ein äußeres Zeichen betrachten, daß zwei Ereignisse innerlich mit einander verbunden seyen und deßhalb stets und überall das eine auf das andre folge, fassen wir dieselben als Ursache und Wirkung. Aber um die Unabänderlichkeit der Folge als Zeichen einer solchen Verbindung betrachten oder aus jener auf diese schließen zu können, müssen wir offenbar die Vorstellung von Ursache und Wirkung bereits *haben*. Denn nur zwei so mit einander ver-

bundene und darum stets einander folgende Ereignisse bezeichnen wir eben als Ursache und Wirkung.

Mit Recht bemerkt der Verf., daß Mill, wenn er die Ausdrücke „Nothwendigkeit, verursachende Kraft und dergl." für leere Worte hält, eben damit im Grunde alle Ursächlichkeit schlechtweg leugnet, und daß durch diese „Keine-Ursache-Philosophie" jede Betrachtung darüber, wie die einander unabänderlich folgenden Vorgänge entstehen oder warum und wie sie sich dieser unabänderlichen Ordnung anpassen, ausgeschlossen sey. Mit Recht fragt er, wie wir, wenn doch die bloße Unabänderlichkeit der Folge aus zwei oder mehreren Ereignissen noch nicht Ursachen und Wirkungen macht, zu unserm Begriffe von Ursache Wirkung gelangen, und insbesondre wie wir dazu kommen, unser Wollen und Handeln als eine Thätigkeit oder als die Wirkung einer verursachenden Kraft zu fassen. Mill beantwortet die letztere Frage nicht direct, sondern indirect dadurch, daß er die „Hypothese", als bestehe zwischen unsrem auf eine Körperbewegung gerichteten Willen und dem sich bewegenden Gliede „eine ursächliche Verbindung", zu widerlegen sucht, indem er (mit Hume und Sir W. Hamilton) behauptet: „Niemand ist sich direkt bewußt, daß er seinen Arm durch sein Wollen bewegt. Dieser Bewegung vorhergehend müssen Muskeln, Nerven und eine große Anzahl fester und flüssiger Theile durch den Willen in Bewegung gesetzt werden; aber von dieser Bewegung wissen wir nichts und erhalten durch das Bewußtseyn durchaus keine Kunde. Eine von einem Schlaganfall betroffene Person ist sich keiner Unfähigkeit ihrer Glieder, die Entschlüsse ihres Willens auszuführen, bewußt; erst nachdem sie gewollt und gefunden hat, daß ihre Glieder ihrem Willen nicht gehorchen, lernt sie durch Erfahrung, daß die äußere Bewegung dem inneren Acte nicht folgt. Aber wie der Paralysirte erst nach dem Wollen lernt, daß seine Glieder seinem Geiste nicht gehorchen, so lernt auch der Gesunde erst nach dem Wollen, daß seine Glieder den Befehlen seines Willens gehorsam sind." — Auch diese Widerlegung der — von den „Gesunden" wie von den „Paralysirten" gleichermaßen ange-

nommenen — „Hypothese" beruht wiederum auf einer Verwechselung der Begriffe. Es handelt sich nicht darum, ob wir durch das Bewußtseyn eine Kunde erhalten von der Art und Weise, wie die von uns gewollte Bewegung unsrer Gliedmaßen zu Stande komme, noch ob wir durch „Erfahrung" oder auf einem andern Wege „lernen", daß unsre Glieder den Befehlen unsres Willens gehorsam sind, sondern es fragt sich, wie die „Hypothese", die zwischen unserm Willen und der gewollten Körperbewegung eine „ursächliche Verbindung" annimmt und damit den Willen als „verursachende Kraft" faßt, habe entstehen können, wenn es doch nach Mill keine verursachenden Kräfte giebt. Ist sie mit Hülfe der „Erfahrung" entstanden, was wir keineswegs bestreiten, so fragt es sich, warum Mill dieser Erfahrungsvorstellung alle Gültigkeit abstreitet, während er doch principiell all unser Wissen und Erkennen auf die Erfahrung basirt. Auch klingt es wie eine contradictio in adjecto, wenn er das Wollen als einen inneren „Act" bezeichnet und von den „Befehlen" des Willens spricht. Denn damit schreibt er ihm doch eine Thätigkeit zu oder erklärt ihn selbst für eine Thätigkeit. Ob diese Thätigkeit eine nur „innere" sey oder auch äußerlich, sinnlich wahrnehmbar sich kundgebe, ist an sich gleichgültig: sie ist und bleibt immer Thätigkeit. Und wer annimmt, daß den Acten (Befehlen) des Willens die leiblichen Glieder „gehorchen", der nimmt eben damit „eine ursächliche Verbindung" zwischen ihnen an und faßt mithin den Willen als verursachende Kraft. Denn Thätigkeit und Kraft sind synonyme Begriffe. Wir unterscheiden sie nur, weil wir — der Erfahrung gemäß — annehmen, daß die Thätigkeit nicht für sich allein bestehe, nicht sozusagen in der Luft schwebe, sondern von einem Etwas (einem Seyenden — Stoffe — Dinge) ausgehe und ausgeübt werde. Diesem Etwas legen wir demgemäß die Thätigkeit als seine Eigenschaft, sein Besitzthum bei, und eben damit schreiben wir ihm die „Kraft" zu, dieses oder jenes zu thun (vergl. mein Compendium der Logik, 2. Aufl. S. 71 f. 201 ff.). Jedenfalls sind eine „verursachende" Kraft

und eine Thätigkeit, die einen bestimmten Erfolg hat, identische Begriffe. Noch klarer ist der Widerspruch, wenigstens dem Wortlaute nach, wenn Mill von gewissen permanenten „Ursachen" spricht, welche „bestanden haben und tauglich waren, die Wirkungen oder Folgen, die eingetreten sind, hervorzubringen", oder wenn er die Ursache bezeichnet als „das Ganze der Zufälligkeiten jeder Art, aus welchen, indem sie verwirklicht werden, die Folge unabänderlich hervorgeht". Von „Hervorbringen", „Verwirklichen" reden wir, wenigstens dem Sprachgebrauche gemäß, nur wo wir eine Kraft oder Thätigkeit voraussetzen, die Etwas thut, bewirkt, zur Erscheinung bringt.

Anstatt uns zu erklären, woher es doch kommen möge, daß es in allen Sprachen Ausdrücke giebt, welche die Vorstellung von „verursachender Kraft" bezeichnen, und daß der Gebrauch derselben so allgemein, so eingewurzelt ist, daß selbst Mill sie unwillkürlich anwendet, behauptet er im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch und der in ihm sich kundgebenden allgemeinen Annahme: „Die wahre Ursache bestehe nur in den gesammten Antecedentien", oder sie sey „philosophisch genommen, die Totalsumme der positiven und negativen Bedingungen, das Ganze der Zufälligkeiten jeder Art, aus welchen, indem dieselben verwirklicht werden, die Folge unabänderlich hervorgeht". Und demgemäß giebt er folgende Definition: „Die Ursache einer Erscheinung ist das Antecedens oder das Zusammentreffen der Antecedentien, auf welche die Erscheinung unabänderlich und unbedingt folgt". — Folgt sie „unabänderlich und unbedingt", so liegt es offenbar im Begriff der Ursache, — und Mill erkennt dieß auch ausdrücklich an, — „daß das Antecedens die Folge nicht nur immer nach sich gezogen habe, sondern daß dieß, so lange die gegenwärtige Anordnung der Dinge andauere, auch immer der Fall seyn werde". Allein dieß unvermeidliche Anerkenntniß widerspricht ebenso offenbar seinem empiristischen Grundprincipe, wonach der Begriff der Ursache nur Gültigkeit haben kann, wenn und soweit er aus der Erfahrung geschöpft werden könne. Denn die Erfahrung zeigt

uns nicht nur nicht, daß, solange die gegenwärtige Anordnung der Dinge andaure, die Folge stets auf das Antecedens folgen werde, sondern nicht einmal, daß das Antecedens die Folge immer nach sich gezogen habe. Wie also kommen wir zu dieser Annahme, und damit zum Begriff der Ursache? Mill hat auf diese Frage keine Antwort. Er kann auch nicht einmal der Folgerung entgehen, daß nach seiner Definition die Nacht als die Ursache des Tages oder umgekehrt gefaßt werden müsse. Denn es hilft ihm nichts, wenn er unter Bezugnahme auf seine Definition einwendet: „Wir glauben nicht, daß der Tag unter allen denkbaren Verhältnissen auf die Nacht folgen wird, sondern nur daß dieß der Fall seyn wird, vorausgesetzt daß die Sonne sich über den Horizont erhebt." Denn wenn auch das Tagwerden an die „Bedingung" des Aufgehens der Sonne geknüpft ist, und wenn daher auch „die Nacht ewig seyn würde, falls die Sonne aufhörte aufzugehen", und ewig Tag, falls sie am Horizonte stehen bliebe, so folgt doch nichtsdestoweniger aus Mill's Definition der Ursache, daß die Nacht, solange auf sie die Erhebung der Sonne über den Horizont unabänderlich und unbedingt folgt, für die Ursache der Erscheinung der Sonne erachtet werden könnte und müßte.

Wie Mill mit seiner Annahme einer „unabänderlichen und unbedingten" Folge das Gebiet der Erfahrung überschreitet, so und noch entschiedener widerspricht er seinem Empirismus, wenn er erklärt: „Es ist eine universelle Wahrheit, daß Alles, was einen Anfang hat, auch eine Ursache hat". Nach dem principiellen Empirismus kann eine universelle Wahrheit nur auf einer universellen Thatsache beruhen oder aus universellen Thatsachen erschlossen werden. Aber das Universum ist unsrer Erfahrung nicht zugänglich, weder ganz noch theilweise. Es giebt keine universellen Erfahrungs-Thatsachen. Wo wir von einer Thatsache dennoch annehmen, daß sie eine universelle (allgemeine, überall und immer die gleiche) sey, da beruht diese Annahme auf jenem Generalisiren, von dem wir nachgewiesen haben, daß es nicht von der Erfahrung ausgeht, sondern in der Natur un-

seres Denkens liegt, und daß wir daher unwillkürlich und unter Umständen nothwendig generalisiren. Erklärt es Mill für eine „universelle Wahrheit“, daß Alles, was einen Anfang hat, auch eine Ursache habe, so erklärt er eben damit, daß die Generalisation, die diesem Satze zu Grunde liegt, eine schlechthin nothwendige ist. Denn sobald wir annehmen, daß möglicher Weise, irgend wo oder wann ein Anfangendes keine Ursache haben könne, so hört der Satz auf, eine „universelle“ Wahrheit zu seyn.

Wir sehen, Mill sieht sich an verschiedenen Punkten veranlaßt, seinen exclusiven Empirismus zu durchbrechen und über ihn hinauszugehen. Indem er unwillkürlich der Nothwendigkeit zu generalisiren folgt und annimmt, daß Alles, was einen Anfang hat, auch eine Ursache haben müsse, und daß jede Ursache nicht in einer bloß zeitlichen, sondern nothwendigen („unabänderlichen“) Verbindung mit ihrer Wirkung stehe, erkennt er eben damit den Satz der Causalität als Denkgesetz an. Denn der Satz besagt eben nur, wir seyen thatsächlich genöthigt anzunehmen, daß Alles was entsteht (geschieht, sich ändert ꝛc.) eine Kraft (Thätigkeit — Bewegung) zu seiner Voraussetzung habe, auf deren Thun es unabänderlich erfolgt, weil es mit ihr in nothwendiger (untrennbarer) Verbindung steht, wenn wir auch die Art dieser Verbindung gar nicht oder doch nicht klar und sicher zu erkennen vermögen. —

Mr. Hazard weist das Ungenügende in Mill's Auffassung des Begriffs der Ursache mit Scharfsinn nach. Aber er erschwert sich die Lösung der Aufgabe, um die es zunächst sich handelt, dadurch, daß er mit der logischen Frage nach Fassung und Geltung des Causalitätsgesetzes die psychologisch-ethische Streitfrage über die Willensfreiheit unmittelbar verbindet. Demgemäß kommt es ihm vornehmlich darauf an, das Wollen als freie bewußte Ursache (verursachende Kraft) nachzuweisen, und infolge dieser Intention unterscheidet er nicht scharf genug zwischen der verursachenden Kraft-überhaupt und der besondern Art von verursachender Kraft (Thätigkeit), die wir Wollen oder Willensvermögen nennen. Er hat m. E. vollkommen Recht, wenn er

behauptet, „Alles, was sich bewegt oder thätig ist, was in Bewegung oder Thätigkeit befindlich ist, müsse in seiner Bewegung oder Thätigkeit entweder durch sich selbst oder durch etwas Andres gelenkt und beherrscht werden; und von diesen beiden Zuständen müsse der erstere als derjenige der Freiheit bezeichnet werden, und daher sey die Selbstbeherrschung nur ein anderer Ausdruck für die Freiheit des Thätigen." Denn Selbstlenkung, Selbstbeherrschung ist nur ein andrer Ausdruck für Selbstbestimmung; — und daß jede Bewegung, jede Thätigkeit eine bestimmte Richtung, resp. ein bestimmtes Ziel haben müsse, weil eine Bewegung, eine Thätigkeit in völlig unbestimmter zielloser Richtung undenkbar ist, daß also Alles, was in Bewegung oder Thätigkeit sich befindet, Richtung und Ziel derselben entweder sich selbst bestimmt haben oder durch ein anderes Sichselbstbestimmendes (Sichselbstbewegendes) erhalten haben müsse, glaube ich lange vor Hrn. Hazard dargethan zu haben. Aber dieß zwingende Entweder-Oder setzt voraus, daß der Satz der Causalität als Denkgesetz nachgewiesen sey. Und diesen Nachweis hat der Verf. nicht geliefert. Denn wenn er auch den Begriff der Causalität im Allgemeinen richtig gefaßt und dargelegt hat, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß und inwiefern unser Denker unter dem Gesetz der Causalität stehe. Und doch ist klar: nur weil und sofern wir uns genöthigt sehen, für Alles was geschieht eine Ursache, auch da, wo sie uns unerkennbar und unerforschlich bleibt, vorauszusetzen, nur darum müssen wir jenes Entweder-Oder annehmen. Dem Verf. ist dieser Verstoß gegen die Logik zu verzeihen. Denn die Verwechselung des Begriffs und des Gesetzes der Causalität war und ist eine so allgemeine, daß sogar ein so scharfer Denker wie Kant sich ihrer schuldig gemacht. Wenn aber auch Mill jene Alternative und den Freiheitsbegriff des Verf. acceptirte, so ist das ein neuer Beweis, daß sein Denken nicht klar und scharf genug war, um Selbstwidersprüche zu vermeiden. Denn wer den Begriff der Ursache für einen bloßen Erfahrungsbegriff erklärt und ihn demgemäß auf die bloße Unabänderlichkeit der Folge

reducirt, der muß consequenter Weise das Gesetz der Causalität und damit jenes Entweder-Oder und folglich alle Selbstbestimmung, bei der von Unabänderlichkeit der Folge in Mill's Sinne nicht die Rede seyn kann, leugnen.

Dagegen können wir dem Verf. nicht beistimmen, wenn er definirt: „Die Willensfähigkeit bestehe nur in einem Vermögen der Anstrengungserzeugung, und ein Willens- oder Wollens-Act sey daher mit einer Anstrengung identisch." Denn das Wort „Anstrengung" — das der Verf. nicht definirt — bezeichnet eine Thätigkeit, die Hindernisse zu überwinden hat, und die daher eine Steigerung oder Anspannung der Kraft, von der sie ausgeht, erfordert um zum Ziel zu gelangen. Ein solches Vermögen besitzen offenbar auch die Muskeln, und wir werden es auch den motorischen Nerven beilegen müssen, da sie die Muskeln zur Thätigkeit anregen, wobei der Wille nicht nothwendig betheiligt ist, wie die sog. Reflexbewegungen zeigen. Die Definition des Verf. ist mithin zu weit, und sein Satz: „nur der Geist könne sich anstrengen", erscheint der Erfahrung gegenüber unhaltbar. Zum Begriff des Willens gehört nach allgemeinem Sprachgebrauch noch das besondre Moment, daß seine Thätigkeit, die Anstrengungserzeugung, von Bewußtseyn begleitet oder von einer Vorstellung erregt und bestimmt (gelenkt) sey. In diesem Sinne braucht der Verf. das Wort auch durchgängig. Aber er geht offenbar wiederum zu weit, wenn er auch Bewußtseyn voraussetzt bei allen Anstrengungen, die allgemein als bloße Instinctbewegungen von den Willensacten unterschieden werden. „Jene complicirte Muskelbewegungsreihe, — behauptet er — durch welche das Kind die Milch von der Brust der Mutter in seinen eignen Körper überführt, ist demselben zur Zeit seiner Geburt so gut bekannt wie nach langer Erfahrung; es weiß sogar wo es diese Nahrung findet." Will er damit sagen, daß das Kind ein Bewußtseyn, eine (bewußte) Vorstellung von jener Muskelbewegungsreihe habe, so müssen wir seine Behauptung für falsch oder doch für völlig unbegründbar erklären. Aus sorgfältiger Beobachtung des Kindes müssen wir folgern (und

hat man allgemein gefolgert), daß das Kind längere Zeit hindurch kein Bewußtseyn von seinen körperlichen Bewegungen und seelischen Functionen hat, so wenig wie die Blüthe der Pflanze, die dem Sonnenstrahl sich zuwendet. Braucht er aber die Wörter „Wissen", „Bekanntseyn" in einem besondern, vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden Sinne, so hätte er erklären müssen, welchen Sinn er mit ihnen verbinde. Ueberhaupt ist des Verf.s Darstellung formell zu breit, ergeht sich in zu langen und verwickelten Perioden, und ermangelt der Präcision des Ausdrucks. Vielleicht indeß beruht dieser Mangel großentheils auf der Uebersetzung, die offenbar von einem Manne herrührt, der weder mit dem englischen Sprachgebrauch noch mit den philosophischen Gegenständen, um die es sich handelt, genügend bekannt war. Wir fürchten daher, daß seine Abhandlung, trotz des eindringenden Scharfsinns, den sie bekundet, und obwohl er m. E. gegen Mill entschieden Recht hat, doch keinen großen Erfolg haben wird.

Wir begnügen uns mit diesem allgemeinen Urtheil. Denn wir haben die Schrift des Verf.s nur herbeigezogen, weil sie zur Charakteristik Mill's überhaupt und insbesondre seiner Qualification als Logiker dient.

Aus demselben Grunde werfen wir schließlich noch einen Blick auf die drei nachgelassenen Essays Mill's, die von der Natur, der Nützlichkeit der Religion, und vom Theismus handeln. Seine Verehrer und alle strengen Empiristen müssen unangenehm überrascht seyn, diesen Mann, den Vorkämpfer des reinen Empirismus, von den Principien und Consequenzen desselben abgefallen, ja so tief gesunken zu sehen, daß er nicht nur von „freiwilligen" Handlungen spricht, sondern sogar die Religion in der Form des Theismus statuirt und recomandirt. Allerdings widerspricht er damit in auffallender Weise sich selbst. In der Abhandlung über die Natur kommt er zu dem Ergebniß — der Consequenz des reinen Empirismus, — daß „ der [handelnde] Mensch gar nicht anders könne als der Natur folgen; denn alle seine Handlungen geschehen mittelst Eines bestimmten

oder vieler geistigen oder physischen Gesetze oder im Gehorsam gegen diese Gesetze". Und doch erklärt er unmittelbar darauf: „Die Lehre, daß der Mensch den selbständigen Lauf der Dinge zum Muster seiner freiwilligen Handlungen nehmen müsse, sey ebenso unvernünftig wie unsittlich, — unvernünftig, weil jede menschliche Handlung in einer Veränderung und jede nützliche Handlung in einer Verbesserung der Natur besteht, unsittlich, weil, da alle Naturerscheinungen vielfach so wirken, daß wenn menschliche Wesen in gleicher Weise thätig wären, sie höchst verabscheuungswürdig erscheinen würden, Jeder der es versuchen würde, in seinen Handlungen den natürlichen Lauf der Dinge nachzuahmen, allgemein für den schlechtesten Menschen gelten würde" (S. 54 f.). — Wir meinen, daß Jeder, der diese Sätze genau analysirt, einen unlösbaren Widerspruch in ihnen finden wird. Denn muß der Mensch der Natur und deren Gesetzen in seinen Handlungen folgen, so muß er auch dem „natürlichen Lauf der Dinge", der ja durch dieselben Gesetze bedingt und bestimmt ist, folgen. Eine „Veränderung" oder gar „Verbesserung" der Natur durch den Menschen muß vom consequenten Empiristen für unmöglich erklärt werden. Denn ist der Mensch nicht nur handelnd an die Natur und ihre Gesetze gebunden, sondern empfängt er auch alle seine Vorstellungen nur durch die Erfahrung, durch Einwirkung von Naturkräften, ist er also wollend und handelnd wie anschauend und vorstellend durch die Gesetze und Kräfte der Natur bestimmt, so ist es ein Widerspruch, ihm zugleich das Vermögen der Veränderung und Verbesserung der Natur beizumessen. Dazu bedarf er ja nothwendig Vorstellungen, die von den Naturerscheinungen abweichen, Vorstellungen von Dingen, die besser (vollkommener) als die erscheinenden Dinge seyen; und hätte er solche Vorstellungen, so kann er sie handelnd nicht verwirklichen, wenn er nicht zugleich das Vermögen besitzt, die Kräfte der Natur und die ihr Wirken bestimmenden Gesetze zu überwinden oder doch anders zu richten und zu leiten. Dem Thier, das in der That ist wozu der Empirismus den Menschen machen will, fällt es daher nie

ein, die Natur verändern oder verbessern zu wollen. Der rein empiristisch gebildete, bedingte und bestimmte Mensch, der doch die Natur verändern und verbessern kann und soll, ist eine contradictio in adjecto.

Noch schroffer tritt der Widerspruch hervor, dem Mill in den beiden folgenden Essays verfällt. In dem zweiten spricht er der Religion nicht nur alle Wahrheit, sondern, auch wenn sie wahr und vollkommen sittlich wäre, doch alle Nützlichkeit ab. In dem dritten dagegen mißt er ihrem Inhalt in der Form des Theismus nicht nur Wahrscheinlichkeit bei, sondern er erklärt sie auch für ein wirksames Mittel zur Erhöhung der Wohlfahrt, Vervollkommnung und Moralität des Menschen. Für den strengen Empiristen ist es schon ein Widerspruch, wenn er auch nur die Frage erörtert, ob die Religion wahr oder doch wenigstens nützlich seyn könne. Er muß consequenter Weise die Religion für eine bloße Illusion erklären, und hat dann nur die Frage zu beantworten, wie wir zu dieser so allgemein verbreiteten Illusion kommen. Diese Frage zu lösen, ist allerdings nicht leicht. Denn im Grunde ist gemäß den Principien und Consequenzen des reinen Empirismus die Vorstellung vom Daseyn eines Gottes auch als bloße Illusion unmöglich. Gewinnen wir alle unsere Vorstellungen von den Dingen (von Wesen außer uns) nur durch die Erfahrung (die Sinnesperception), geht der Begriff der Ursache in die Unabänderlichkeit der (erscheinenden) Folge auf, kann also vom Satz der Causalität als Denkgesetz keine Rede seyn, ist die Annahme einer in der Natur waltenden Zweckmäßigkeit eine Illusion, weil sinnlich unwahrnehmbar, sind die Ursachen („Antecedentien") ebenso unabänderlich wie die „Folgen", waltet also in der Natur eine unverbrüchliche Nothwendigkeit des Geschehens (Wirkens), die in den Naturgesetzen sich kund giebt, so ist nicht einzusehen, wie der Mensch je zu der Vorstellung gelangen konnte von der „Schöpfung, wenn auch nicht des Universums selbst, doch der gegenwärtigen Ordnung desselben durch einen intelligenten, das Beßte seiner Geschöpfe wollenden Geist", dessen Daseyn Mill wahrscheinlich ge-

macht haben will (S. 205). Mill hat zwar mit gewohntem Scharfsinn die Gründe für diese Wahrscheinlichkeit dargelegt. Er weist ebenso scharfsinnig nach, daß der Glaube an das Daseyn eines solchen Geistes und die Regierung der Welt durch ihn wie die Hoffnung des Menschen auf ein Leben nach dem Tode und dessen Bestimmung „eine wohlthätige Wirkung übe, die keineswegs gering zu achten sey," und daß insbesondere die im religiösen Glauben wurzelnde „Idee eines sittlich vollkommenen Wesens und die Gewohnheit, die Billigung eines solchen Wesens zur Norm oder zum Maßstabe für die Regelung unsres Charakters und unsres Lebens zu nehmen", — „unendlich schätzbar für die Menschheit sey". Aber die Hauptfrage, wie — seine empiristische Erkenntnißtheorie vorausgesetzt — die Idee eines solchen sittlich vollkommenen, intelligenten, die Welt ordnenden und regierenden Wesens entstehen konnte, hat er mit keinem Worte berührt. —

Mill's Philosophiren ist sonach ein lehrreicher Beweis, wie jede einseitige Theorie durch die Widersprüche, in die sie unwillkürlich geräth, sich selber als einseitig kundgiebt und implicite sich selber berichtigt und ergänzt. Und seine letzten Arbeiten, die drei besprochenen Essays, zeigen zugleich, daß er ein aufrichtiger, wahrheitsgetreuer Forscher war, der sich nicht scheute, sich selber direct zu widersprechen und damit früher geäußerte Meinungen zu widerrufen, wenn er im Verlauf seiner Forschungen zu andern Resultaten gelangt war. Es ergiebt sich aber auch aus ihnen wie aus allen seinen philosophischen Werken, daß er zwar ein sehr gelehrter, scharfsinniger, um- und vorsichtiger Forscher und ausgezeichneter Schriftsteller, aber kein systematischer Denker war. —

H. Ulrici.

Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Theil: Das Alterthum. Fünfte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. M. Heinze, ord. Professor d. Philosophie an der Universität Leipzig. Berlin, Mittler, 1876.

Ueberweg's Geschichte der Philosophie bedarf keiner Em-

pfehlung, sondern nur der Anzeige, daß wiederum eine neue Auflage, zunächst des ersten, das Alterthum behandelnden Theils derselben erschienen ist. Denn die Thatsache, daß sie in verhältnißmäßig kurzer Zeit fünf Auflagen erlebt hat, ist eine so zuverlässige vollgültige Empfehlung, daß ihr keine andere an Werth gleich kommt. In Max Heinze hat sie einen durchaus befähigten Bearbeiter gefunden, von dem sich erwarten ließ, daß sie unter seinen Händen — um den gewöhnlichen Ausdruck zu gebrauchen — in „vermehrter und verbesserter" Gestalt hervorgehen werde. Wir sind wenigstens der Meinung, daß nicht nur die formellen, sondern auch die materiellen Aenderungen, die er vorgenommen hat, — namentlich die zwei „wesentlicheren Punkte", auf die er im Vorwort hinweist, die Darstellung des Xenophanes und der Abschnitt über die Aechtheit und Reihenfolge der Platonischen Dialoge, — insofern Verbesserungen sind, als die Mehrzahl der Urtheilsfähigen, wie wir glauben, seiner Ansicht über diese problematischen Punkte beistimmen wird. Auch die Literatur, durch deren sorgfältige Zusammenstellung in nur fast übergroßer Fülle das Werk von Anfang sich ausgezeichnet hat, ist von ihm sorgfältig und zweckmäßig ergänzt und nachgetragen worden. Wir erwarten, daß er auch an die folgenden Theile, namentlich an die Darstellung der neueren und neuesten Philosophie seine verbessernde und ergänzende Hand anlegen wird.

H. Ulrici.

Zur Psychophysik der Moral und des Rechts. Zwei Vorträge gehalten in der 47 und 48 Versammlung deutscher Naturforscher von Dr. Moriz Benedikt, Professor an der Wiener Universität. Wien, 1875.

Einer von den vielen verunglückten Versuchen, Recht und Moral auf die Physik, Physiologie und die s. g. Psychophysik zu gründen. Wir würden desselben nicht erwähnen, wenn der Verf. nicht Professor an der Wiener Universität wäre. Ein Paar Citate indeß werden genügen, den Professor und seine Schrift zu charakterisiren.

Das „natürliche Gleichgewichtsgesetz der Moral", das er

in dem ersten Vortrag „entwickelt“ haben will, lautet: „Die Gleichgewichtsgesetze der momentanen Lust- und Unlustgefühle gegenüber den Gesetzen der Natur, den Zwecken des individuellen Lebens und den Interessen der Erhaltung der Gattung, und zwischen den Lust und Unlustgefühlen der Individuen und jenen der Gemeinwesen sind die Gleichgewichtsgesetze der moralischen Empfindung“ (S. 5. 16). Diese Definition ist die Grundlage, auf die er seine psychophysische Moral basirt. Der Ausdruck „Gleichgewicht“ und „Gleichgewichtsgesetz“ ist der Physik entlehnt. Wir fragen daher nothwendig zunächst: mit welchem Rechte und in welchem Sinne wird er auf die Lust- und Unlustgefühle, resp. auf die moralische Empfindung übertragen? Der Verf. sagt es uns nicht. Ohne sich auf eine Erklärung einzulassen, was unter Gleichgewichtsgesetz überhaupt und insbesondere der Lust- und Unlustgefühle zu verstehen sey, führt er das Wort ein, als stände es vollkommen fest, daß es nicht nur ein Gleichgewicht der Gefühle, sondern auch Gleichgewichtsgesetze für sie gebe. Aber mit welchem andern Gefühle soll z. B. das Gefühl des Hungers in Geichgewicht stehen oder treten? Etwa mit dem Gefühl der Sättigung (mit dem es der Verf. zusammenstellt) oder mit der „moralischen Empfindung“, daß ich, obwohl ich hungere, doch nicht Nahrungsmittel stehlen darf? Aber diese moralische Empfindung steht ja nicht zum „Gefühl“ des Hungers, sondern zum Triebe nach Sättigung in Beziehung. Der Verf. sagt uns nicht einmal, was eine „moralische“ Empfindung sey, wie sie von den Lust- und Unlustgefühlen sich unterscheide, und wie wir zu dieser Art von Empfindungen kommen. Da er das Wort immer nur im Singular braucht, zu einem Gleichgewicht aber doch eine Mehrheit von Elementen, Factoren, Kräften nothwendig gehört, so bleibt es unerklärt und unerklärlich, wie überhaupt im Gebiete der Moral von Gleichgewichtsgesetzen die Rede seyn kann. Statt uns eines oder das andre derselben, wenigstens Beispielsweise anzuführen, definirt er wiederum ohne Weiteres: „Das Streben ist moralisch, so lange das Gleichgewichtsgesetz der moralischen Empfindung nicht verletzt wird“ (S. 17).

Darnach also scheint es nur Ein Gleichgewichtsgesetz der moralischen Empfindung zu geben, während bisher von Gleichgewichtsgesetzen die Rede war. Sodann folgt wieder eine Definition. „Die Empfindung der moralischen Gleichgewichtsgesetze macht das Rechtsgefühl aus, und wird bei vollständiger Klarheit zum Rechtsbewußtseyn." Aber wie Gleichgewichtsgesetze, seyen sie moralische oder nichtmoralische, „empfunden werden können, wird uns wiederum nicht gesagt, und doch ist eine Gesetzempfindung ein ganz neues, bisher unbekanntes psychologisches (oder etwa psychophysisches?) Element. Ebenso unverständlich ist des Verf. Behauptung: „Das Unlustgefühl unvermittelter Vorstellungen bildet die psychophysikalische Basis für die Forschung; das Streben, Lustgefühle festzuhalten und zu reproduciren, ist die Quelle künstlerischen Schaffens" (S. 5). Denn wir wissen nicht, welche Vorstellungen er „unvermittelte" nennt, da bisher allgemein angenommen worden, daß alle Vorstellungen durch Sinnesempfindungen, Gefühle, resp. durch unsre Thätigkeit des Unterscheidens, Analysirens, Combinirens ꝛc. vermittelt seyen. Und flöße das „künstlerische Schaffen" aus der vom Verf. entdeckten Quelle, so wäre schon jeder Schuljunge ein geborener ächter Künstler! Auf ebenso eigenthümliche Weise begründet er „die Tugend der Demuth und der Verehrung der Naturkräfte." Nachdem er den allgemeinen Satz aufgestellt hat: „Die Lust- und Unlustgefühle und die Selbstüberhebung sind die Quelle unsrer Laster, unsrer Sünden, unsrer Tugenden", bemerkt er: „Der pathologische Größenwahn ist nur eine kleine Nuance der von der Natur in uns gelegten Selbstüberschätzung", — allein „nur wenn Jemand bis weit zurück in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit sich seine Ahnen selber wählen und sich danach umgestalten könnte, wäre der Stolz auf physische Schönheit, geistige, ästhetische und moralische Begabung allenfalls gerechtfertigt; so aber muß die Erkenntniß der Abhängigkeit der physiologischen Qualitäten des Individuums von der Descendenz und von den Kräften der Natur demselben als Hemmungsvorstellung gegen das Ueberwuchern des Selbstbewußtseyns dienen, und die

Tugend der Demuth und der Verehrung der Naturkräfte unabhängig von den letzten metaphysischen Anschauungen erzeugen" (S. 6). Obwohl die Darwinisten und die Materialisten von Profession die Tugend der Demuth nicht besonders hoch zu schätzen pflegen, so wird doch diese Erklärung des Ursprungs derselben ihren Beifall haben. Leider indeß beruht sie auf einem offenbaren Widerspruch. Denn wenn die Natur die Selbstüberschätzung in uns „gelegt" hat, so können wir sie ja durch die Erkenntniß unsrer Abhängigkeit von derselben Natur unmöglich loswerden, da wir ja dann nicht nur in Betreff unsrer von der Natur herrührenden Vorzüge, sondern gleichermaßen auch in Betreff der von derselben Natur in uns gelegten Selbstüberhebung von ihr, der Natur, „abhängig" sind, und mithin von dieser „Quelle unsrer Sünden" ebenso wenig wie von unsern Vorzügen uns befreien können. Jedenfalls ist nicht einzusehen, wie aus diesem Widerspruch der Natur mit sich selbst, der nothwendig einen Conflict zwischen der Selbstüberschätzung und der Demuth zur Folge haben muß, „die Tugend der Verehrung der Naturkräfte" hervorgehehen kann. Gewöhnlich wenigstens pflegen wir sich widersprechende Behauptungen, Bestrebungen, Handlungen nicht hoch, sondern gering zu achten. —

Doch sapienti sat! Soviel ist gewiß, daß Vorträge solcher Art den Sieg über die Ultramontanen und Socialdemokraten, auf deren Bekämpfung der Verf. es abgesehen hat, schwerlich fördern werden. —

H. Ulrici.

Die Philosophie Shaftesbury's. Dargestellt von Dr. Georg von Gizycki. Leipzig und Heidelberg, Wintersche Verlagshandlung. 1876.

Die vorliegende Schrift fordert nach zwei verschiedenen Seiten Beachtung. Vom Standpunkt des Geschichtsforschers aus hat der Verf. Recht, wenn er behauptet, daß die Philosophie Shaftesbury's eine tiefer eingehende Berücksichtigung verdiene, als sie bisher gefunden. Sein Unternehmen, sie in ihrem inneren, systematischen, von Shaftesbury selbst vernachlässigten oder doch zu wenig accentuirten Zusammenhange darzulegen, ist daher nur zu loben, zumal da es m. E. auf gründlichen Stu-

dien beruht und mit eindringendem Scharfsinn durchgeführt ist. Allein der Verf. betrachtet und behandelt das, was er die „Philosophie" Shaftesbury's nennt, — obwohl es in Wahrheit nur eine Ethik ist, — nicht bloß als Geschichtsforscher, sondern zugleich als Moralphilosoph. Sein Hauptzweck ist, nachzuweisen, daß diese längst vorhandene Ethik im Grunde die Ethik an sich, oder doch die beßte, bis jetzt existirende Moralphilosophie sey, die richtig verstanden, alle Ansprüche befriedige und allgemeine Anerkeunung verdiene. Dieser Nachweis ist ihm nicht gelungen, und konnte ihm nicht gelingen. Denn Shaftesbury läßt nicht nur den Begriff der Pflicht ganz unberücksichtigt, sondern wirft auch die Frage nach der Willensfreiheit nicht einmal auf, geschweige denn daß er sie, sey es pro oder contra, zu lösen suchte. Er umgeht sie eben nur, indem er stillschweigend den Determinimus voraussetzt und consequent festhält. In des Verf.'s Augen ist das allerdings „kein geringer Vorzug" (S. 83). Aber dieß Lob beweist nur, daß er die vorgefaßte Meinung Shaftesbury's theilt, und zu Gunsten seines Helden den Standpunkt der freien philosophischen Forschung vertauscht mit dem eines einseitigen Dogmatismus, welchen die Modephilosophie des Tages mit ihren realistischen, naturalistischen, materialistischen Voraussetzungen einnimmt. Die Frage nach der Willensfreiheit existirt nun aber einmal, so lange es eine Moralphilosophie giebt. Ja es ließe sich leicht zeigen, daß Shaftesbury wie jeder entschiedene Freiheitsleugner, der dennoch von Gut und Böse im ethischen Sinne, von Tugend, von moralischer Besserung oder „Selbstcultur" spricht, in unlösbare Widersprüche und Inconsequenzen sich verwickelt. Jedenfalls kann eine Ethik, welche die Frage nach der Willensfreiheit völlig unberührt läßt, einen gründlichen philosophischen Forscher unmöglich befriedigen. Denn es ist nun einmal eine Thatsache, daß alle civilisirten Sprachen der Welt die Wörter „Moralisch, Unmoralisch" nur auf den Menschen und seine Willensacte anwenden, und daß es daher sprachgebräuchlich schlechthin unstatthaft ist, einen weite Strecken Landes verwüstenden und Tausende von Menschen zu Grunde richtenden Cyklon unmoralisch, einen mäßigen, nachhaltigen, für ebenso viele wohlthätigen Gewitterwind moralisch zu nennen. Und doch müssten wir dazu berchtigt seyn, wenn das Wirken für das Wohl der Menschheit moralisch gut, das Gegentheil böse und der Mensch so wenig wie der Wind für sein Thun und Lassen verantwortlich wäre. Woher diese allgemeine Unterscheidung zwischen Naturbegebenheit und menschlicher Handlung? Das ist die ethische Fundamentalfrage, die keine wahrhaft philosophische Ethik umgehen darf, weil sie sonst fundamentlos in der Luft schwebt. **H. Ulrici.**

Der Pessimismus. Von Johannes Huber. München, Ackermann, 1876.

Diese neue, die verbreitetste Richtung der Modephilosophie des Tages charakterisirende Abhandlung Huber's erinnert an die treffliche Schrift E. Pfleiderer's, die wir im 67. Bande dieser Zeitschrift (S. 286 ff.) besprochen haben. Huber stimmt principiell mit Pfleiderer überein, wenn er gleich im Eingang seiner Schrift behauptet: „Nicht in einem kleinlichen Mäkeln über den höheren oder geringeren Werth der einzelnen Lebensgüter wird der Pessimismus endgültig widerlegt werden können, sondern ganz allein nur durch die Wiederaufrichtung des festen Glaubens an die Wirklichkeit einer höheren, auf dem Grunde der Natur sich erhebenden und gegen dieselbe selbständigen, idealen und moralischen Welt" (S. 5). Denn eben damit behauptet er mit Pfleiderer (was er im Verlauf seiner Erörterung näher ausführt): die Quelle des um sich greifenden Pessimismus sey „die moderne Weltvergötterung". — In der That entspringt der Pessimismus mit innerer Nothwendigkeit und daher überall, wo der Zug der Zeit zum einseitigen Realismus und Sensualismus, der unvermeidlich in Materialismus ausschlägt, sich hinwendet und damit eine Gesinnung zur Herrschaft kommt, welcher alles Ideale eitel Schaum und Dunst ist, welche daher alle Freude und Befriedigung von der gemeinen Wirklichkeit erwartet und fordert, und welche, da die vermeintliche Göttin nicht gewährt was das genußsüchtige Herz verlangt, sondern im Gegentheil neben schalen, flüchtigen Freuden eine beträchtliche Masse von Leiden austheilt, erbittert von ihr sich abwendet, aber nicht schweigend duldet, sondern da sie doch fortwährend nach Genuß trachtet, nicht nur alle die theoretisch verachteten Frenden, die sich ihr bieten, in vollen Zügen ausschlürft, sondern auch noch das besondre Vergnügen sich macht, auf diese schnöde Welt zu schimpfen und sie in ihrer ganzen Erbärmlichkeit mit übertrieben grellen Farben und Conturen zu schildern:

Aus dieser Genesis des Pessimismus erklärt es sich, daß er, wie Huber bemerkt, nicht in anfänglichen Culturzuständen noch in jugendlichem Alter entsteht, sondern ein Product längerer Erfahrung und der Ueberreife ist. Denn die Jugend der Individuen wie der Nationen hat nicht nur noch das Phantasiebild einer reichen Zukunft vor sich und schwelgt in Hoffnungen und Illusionen, sondern strebt auch in ihrem naturgemäßen Thatendrange über die gegebene Wirklichkeit hinaus und bildet sich, demgemäß, wenn auch mehr oder minder unklar, ideale Zielpunkte, die sie zu erreichen sucht. Die pessimistische Betrachtung und Stimmung stellt sich erst ein, „wo die Ideale erlöschen und mit ihnen der Glaube an die Möglichkeit des

Glücks verloren geht; bti einzelnen Menschen, deren Streben entweder nicht zum Ziele führte oder welche, nachdem sie alle Freuden des Lebens durchgekostet haben, darin das geträumte Glück nicht fanden und [weil sie kein andres Glück als den sinnlichen Genuß kennen] keine weiter tragende Hoffnungen mehr in sich zu nähren vermögen; bei Nationen, welche ihre Kraft gebrochen fühlen oder auf den Gipfelpunkten ihres geschichtlichen Daseyns angekommen inmitten des Glanzes einer reichen und üppigen Cultur die gehoffte Befriedigung vermissen, und [durch Luxus und Genuß verweichlicht und erschlafft] unfähig neue Aufgaben sich zu stellen, ihre Entwickelung als begrenzt und ihr geschichtliches Tagewerk als schaal zu erkennen glauben." Es ist das Verdienst der Huber'schen Schrift, diesen Satz durch eine kurze historische Schilderung der Zeiten und Formen, in denen der Pessimismus, sey es im Gewande der Religion sey es der Philosophie oder Poesie auftrat, erhärtet zu haben. Ein Moment in dieser geschichtlichen Skizze ist für den Philosophen von besonderem Interesse. Es ist der Nachweis, daß im Gange der historischen Entwickelung die pantheistische Weltanschauung durch den Pessimismus hindurch regelmäßig in Atheismus umschlägt. Denn der Pantheismus, der die Welt mit der Gottheit, dem Ideale höchster Vollkommenheit uud absoluter Vollendung, identificirt, ist ja im Grunde nur Weltvergötterung. Und hat diese Vergötterung der Welt mit jener inneren Nothwendigkeit erst einmal zum Pessimismus geführt, so hat Schopenhauer offenbar Recht wenn er behauptet, daß der Theismus immer noch eher mit der pessimistischen Lebensansicht sich vertrage als der Pantheismus. Denn „zwei Prädicate sind von dem Begriff Gott unzertrennlich: die höchste Macht und die höchste Weiheit. Daß nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen in eine Welt wie die vorliegende sich verwandelt haben sollte, um daselbst in der Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängsteter und gequälter Wesen Jammer, Noth und Tod ohne Maaß und Ziel zu erdulden, ist geradezu ein absurder Gedanke: denn unsre Lage in der Welt ist offenbar nur eine solche, in die sich kein intelligentes, geschweige denn ein allweises Wesen versetzen wird. Der Theismus hingegen ist bloß unerwiesen, und wenn es auch schwer zu denken fällt, daß die unendliche Welt das Werk eines persönlichen, mithin individuellen Wesens sey, so ist es doch nicht geradezu absurd. Denn daß ein allmächtiges und dabei allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum dazu nicht kennen; daher selbst wenn man denselben auch noch die Eigenschaft der höchsten Güte beilegt, die Unerforschlichkeit seines Rathschlusses die Ausflucht wird, durch welche eine solche Lehre immer noch dem

Vorwurf der Absurdität entgeht. Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte", u. s. w. (Parerga und Paralipomena, II, 105).

Nur darin können wir dem Verf. nicht beistimmen, daß er meint, „der philosophische Pessimismus breche der idealistischen Ethik Bahn." Denn wenn nach Schopenhauer, v. Hartmann nnd Taubert die Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst, die Erkenntniß der Wahrheit und die Anschauung der Schönheit einen Schimmer von Glück über das menschliche Daseyn verbreiten sollen und Taubert die Freundschaft, Wissenschaft und Kunst sogar als „ideale Güter" anerkennt, so sind die Herren nur inconsequent und widersprechen sich selbst, wie ihnen Bahnsen klar nachgewiesen hat. Er hat ganz Recht, wenn er diese augeblichen Güter oder Genüsse in einer Welt, wie sie Schopenhauer, v. Hartmann und Taubert übereinstimmend schildern, für unmöglich erklärt: wäre sie so, so wären sie in der That unmöglich. Denn „die Wissenschaft, nur Unvernunft und Widerspruch in der Welt findend, kann mit solcher Entdeckung dem wissenschaftlichen logischen Geiste [der es Ernst mit ihr nimmt] nur Qual bereiten, wie jeder Unsinn demselben widerlich und peinlich ist, weil er mit seiner Natur in Conflict tritt. Und in einer Welt, der selbst die Harmonie fehlt, kann jede Darstellung derselben in den Schöpfungen der Kunst nur das lügnerische Schemen einer taumelnden Phantasie, nur ein Spiel der Trunkenheit des Geistes, nur eine Hallucination seyn, welche dem nach Objectivität verlangenden Bewußtseyn des Philosophen widerstrebt." In der That wäre eine Schönheit ohne alle und jede Wahrheit (Objectivität) keine Schönheit, sondern eine Lüge oder eine krankhafte Hallucination, die nicht bloß keinem Philosophen, sondern auch keinem andern Menschen Genuß bereiten könnte. — Bahnsen übersieht nur, daß der Pessimismus, je consequenter er ist, desto augenfälliger dem unlösbaren Widerspruch verfällt, der in der Grundvoraussetzung desselben liegt, in der Annahme, daß es in dieser Welt der Disharmonie, der Unvernunft, des Zwiespalts und Widerspruchs Wesen geben könne, die, obwohl aus ihr entsprungen, in ihr lebend und mit allen Fasern ihres Daseyns mit ihr verwachsen, doch das Vermögen vernünftiger Auffassung und Beurtheilung der Dinge, doch die Empfänglichkeit und Fähigkeit für harmonische Gestaltung der Welt zu besitzen und infolge davon die herrschende Unvernunft und Disharmonie zu erkennen und zu fühlen vermöchten. Dieser unlösbare Widerspruch beweist die Unhaltbarkeit des Pessimismus, zeugt aber auch zugleich für die Wahrheit, die ihm inhärirt. Denn der Widerspruch, dem der Pessimismus erliegt, ist nicht bloß das Erzeugniß oder die Consequenz der pessimisti-

schen Weltanschauung; er besteht wirklich, unverkennbar, unbestreitbar, und wird vom Pessimismus nur auf eine Spitze getrieben, auf der er zur unlös- und undenkbaren contradictio in adjecto wird. Es ist wahr, daß, nicht zwar die Welt, von der wir viel zu wenig wissen um über sie urtheilen zu können, wohl aber die irdische Existenz an einer tiefgreifenden Unvollkommenheit leidet, die in Uebeln und Mängeln, in Zwiespalt und Widerspruch mannigfachster Art sich äußert, und daß wir, obwohl durch und durch Kinder dieser Welt, doch diese Unvollkommenheit nicht nur fühlen, sondern auch erkennen, verurtheilen und über sie hinaus nach dem Besseren und Vollkommneren streben. Der Widerspruch löst sich nur durch die in ihm selbst liegende Consequenz und von ihm selbst geforderte Folgerung, daß die irdische Existenz nicht zugleich das Ende, das letzte Ziel des Lebens und Strebens der fühlenden, erkennenden, vernunftbegabten Wesen, sondern nur ein Durch- oder Uebergangsstadium sey in der fortschreitenden Vervollkommnung der Welt. Denn eine ursprüngliche, von Anfang an absolut vollkommene und vollendete Welt vieler, verschiedener und damit beschränkter, bedingter, unvollkommener Wesen ist ein Widerspruch, den auch der Intellect Gottes weder zu denken noch seine Allmacht in's Werk zu setzen vermöchte.

Berichtigung.

Daß auch dem bestgemeinten Vorsatz nicht immer der Erfolg entspricht, ist eine alte Wahrheit, welche ich an der ziemlich umfangreichen, durch die zwei letzten Hefte dieser Zeitschrift hindurchlaufenden Berichterstattung über mein Buch „Zur Analysis der Wirklichkeit" wieder einmal bestätigt finde. Der Verfasser derselben, Herr Dr. G. Thiele, beginnt mit dem Versprechen: „Wir werden aus dieser Schrift Alles hervorheben, was für den Fortschritt der Wissenschaft von Interesse ist", und hat vermuthlich um diese durchaus löbliche Absicht in möglichst authentischer Weise zu erreichen, seinen Aufsatz fast zur Hälfte aus wörtlichen, hie und da seitenlangen Citaten aus dem besprochenen Buche zusammengesetzt. Da er trotzdem sehr wichtige Punkte ganz übersieht, manches Nebensächliche für hauptsächlich hält, auch von erheblichen Mißverständnissen nicht freigeblieben ist, so würde es ihm ohne Zweifel sehr willkommen seyn, wenn ich durch Bezeichnung der wesentlichen Lücken und bemerkenswerthesten Irrthümer des Referats seine anerkennenswerthe Absicht vollständiger zu verwirklichen unternähme. Dies würde jedoch zuviel Raum in Anspruch nehmen, und so beschränke ich mich denn auf ein paar Fingerzeige.

Kurz sey darüber hinweggegangen, daß Herr Th. den Berkeley gegen mich mit der ebenso auffallenden als unbewiesenen Behauptung vertheidigen will: „der Begriff einer Uebereinstimmung zwischen unsren Vorstellungen und den Dingen außer uns sey sinnlos", während eben dieser angeblich sinnlose Begriff genau mit Demjenigen zusammenfällt, was man von Platon bis auf Kant und bis auf den heutigen Tag unter dem Worte „Wahrheit" zu verstehen pflegt. Nur erwähnt sey es, daß die in den ersten Kapiteln meines Buchs enthaltene Erörterung der Phänomenalität des Raumes, der Zeit rc. schon deßhalb von Herrn Th. nicht richtig aufgefaßt werden konnte, weil er sich auf den alterthümlichen Standpunkt eines orthodoxen Kantianismus stellt, ein etwas morsches Podium, dem ich aus guten Gründen die gesunden Glieder unabhängigen Nachdenkens nicht anvertrauen durfte. Die Hauptaufgabe des Kapitels von den „Metamorphosen des Apriori" scheint er in dem dort beiläufig gegebenen Nachweis zu finden, daß die Epigonen Kant's auf verschiedenen Wegen sämmtlich in den vorkritischen Dogmatismus zurückgetaumelt sind. Sie besteht vielmehr in der richtigen Präcisirung des Apriorismus und in der Vertheidigung desselben gegen sensualistische und empiristische Angriffe. Außerdem die nicht ungewohnte Verwechselung des „Dinges an sich" mit dem kantischen „Dinge an sich", welches letztere von mir als widerspruchsvoller Unbegriff perhorrescirt worden ist. Man sollte doch wissen, daß Genus und Species nicht identisch sind. Bei dem Kapitel „Ueber den philosophischen Werth der mathematischen Naturwissenschaft" wirft er die Frage auf: „Daß die mathematische Naturwissenschaft das größte Verdienst um die Einheit unserer Naturerkenntniß habe, welcher gewissenhafte Philosoph wollte das leugnen?" — Nun, daß mindestens recht namhafte Philosophen, wie Hegel und Schopenhauer, gerade dies — wenn nicht aus Gewissenlosigkeit, so doch aus Mangel an Verständniß — abgeleugnet haben, und inwiefern mit Unrecht, eben Das weist jenes Kapitel nach. Das in der Untersuchung „Ueber die Existenz abstracter Begriffe" vorgeschlagene Experiment bezüglich der psychologischen Realität unbildlich-abstracter Gedanken hält er für überflüssig, und beruft sich statt dessen auf „unmittelbares Wissen", soll wohl heißen einfache Selbstbeobachtung; während von mir ausdrücklich der innere Grund der historischen Thatsache aufgezeigt ist, daß jahrhundertelang sowohl Conceptualisten als extreme Nominalisten sich auf die einfache Selbstbeobachtung berufen haben, obwohl dieselbe weder pro noch contra zu entscheiden vermag. Daß übrigens diese alte Streitfrage auch ohne die vorgeschlagene experimentelle Untersuchung von mir mittelst einer bis jetzt noch nicht angewandten Methode

zu einem Ergebniß von höchstem Wahrscheinlichkeitsgrade geführt wird, hat der Referent übersehen. Bei Besprechung des Kapitels „Gehirn und Geist“ verlangt Herr Th. von mir, ich solle „die Existenz des Raums und der Materie direct leugnen“, was ich jedoch ihm selbst und anderen Idealisten von ähnlicher Kühnheit überlassen muß. Er druckt dann allerdings die Stelle, auf welcher das Hauptgewicht liegt, mit ab, scheint jedoch deren Bedeutung nicht zu bemerken. Denn während er sich mit transscendentalphilosophischen Fragen herumquält, welche für die rein naturphilosophische Hypothese eines durchgängigen Parallelismus und einer strengen Correspondenz zwischen physiologischem Hirnproceß und psychologischem Denkproceß ganz irrelevant sind, sagt er kein Wort darüber, daß hier das wahre Experimentum crucis des Materialismus in Form eines entscheidenden Problems zum ersten Mal klar und scharf vor Augen gestellt, und damit die ganze Controverse auf ein neues, höheres Niveau erhoben, jedem Parteifanatismus entzogen und dem streng wissenschaftlichen Denken in die Hände geliefert worden ist. — Eine ganz eigenthümliche Mißdeutung passirt Herrn Th. bei dem Kapitel „Aphorismen zur Kosmogonie.“ An einer Stelle desselben ist die Rede von der Thomson'schen Prophezeihung eines dereinst bevorstehenden Weltstillstandes; dieser wird G. Reuschle's Argumentation gegenübergestellt, welche darauf hinausläuft, daß, selbst die Tristigkeit der Folgerungen Thomson's im Allgemeinen zugegeben, doch nur endliche und isolirt gedachte Systeme von jenem schließlichen Stillstand bedroht seyn würden, nicht aber das an Raum, Stoff und Kraft unendliche Universum; und dann folgt der Satz: „Ich unterschreibe dies und füge noch hinzu, daß, da die Zeit anfangslos ist, der angebliche Endzustand schon erreicht seyn müßte.“ Aus Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle geht deutlich hervor, daß dieser Satz unter Anwendung einer ganz gebräuchlichen paraliptischen Ausdrucksweise abgekürzt ist und in extenso nichts Anderes besagen will als: „Ich unterschreibe Reuschle's Argument, füge aber hinzu, daß — wenn man auch von diesem Argument ganz absieht, also die (von Herrn Th. selbst durch eingeklammertes Frage- und Ausrufungszeichen angezweifelte) Unendlichkeit des Weltalls an Raum, Stoff und Kraft garnicht in Rechnung bringt, — schon wegen der Unendlichkeit der Zeit nach rückwärts, jenes Maximum der Entropie bereits erreicht seyn müßte.“ Herr Th. druckt obigen Satz ab und ruft dann aus „ein curioser Schluß!“ Vielmehr, wie man auch ohne tiefere Einblicke in die mechanische Wärmetheorie begreifen kann, ein völlig correcter und unvermeidlicher Schluß. Er fährt fort: „Der Verfasser meint doch jedenfalls, daß die Zeit auch endlos sey; „da sie aber anfangslos ist, so müßte ihr

Ende schon erreicht seyn": das wäre derselbe Schluß!" — Antwort: Nun, dieser Schluß wäre nicht curios, sondern einfach unsinnig. Uebrigens wäre die Pointe des ganzen Kapitels in dem Nachweis zu suchen, daß die Teleologie nicht, wie heute wieder manche Naturforscher und speciell manche Darwinianer sich einbilden, mit der mechanischen Physik, wohl aber mit der Ethik in gefährliche Collisionen geräth. Schließlich vermißt der Referent die Auflösung der grellen Dissonanz zwischen der naheliegenden Hypothese einer absoluten Weltintelligenz und der leider unanfechtbaren Thatsache, daß es in dieser Welt ein moralisches und physisches Uebel gibt. Wer vermißt die wohl nicht! Aber solche Fragen und Klagen, die man mit keiner Theodicee zum Schweigen bringen wird, sind an eine ganz andere Instanz zu adressiren, als an die Philosophie.

Straßburg, im November 1876.

Otto Liebmann.

Erwiderung.

Nachdem das über den Begriff einer Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen und Dingen im Referat Gesagte nicht hingereicht hat, die Leere dieses Begriffs hinreichend klar zu machen, muß ich auf §. 15 meines Buches „Kant's intellectuelle Anschauung rc." verweisen. Hier (§. 15 u. §. 18) ist auch meine Vertheidigung von Kant's ausschließlicher Apriorität von Raum und Zeit zu finden. — Das im Anfange meines Berichtes gegebene Versprechen verpflichtete mich höchstens, das Neue hervorzuheben: Als solches vermag ich die Präcisirung und Vertheidigung des Apriorismus durch Herrn Prof. Dr. O. Liebmann nicht zu erkennen. Daß dieser durch mein Referat veranlaßt wird, das so viel gefürchtete Ding an sich ausdrücklich anzuerkennen, dagegen habe ich natürlich Nichts einzuwenden. — Auf dem Standpunkte der ausschließlichen Apriorität von Raum und Zeit ist ein wesentlicher Unterschied zwischen räumlich-zeitlicher und rein begrifflicher Betrachtungsweise und damit zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Naturphilosophie: Bei Beurtheilung der Hegel'schen (und der Schopenhauer'schen) Naturphilosophie handelt es sich vor Allem um rein begriffliche Erkenntniß, Herr Prof. Liebmann aber spricht nur von der räumlich-zeitlichen. — Meiner Besprechung der beiden Capitel „Ueber die Existenz abstracter Begriffe" und „Gehirn und Geist" habe ich nichts hinzuzusetzen: Ich muß bitten, daß das dort Gesagte durchdacht werde. Im Uebrigen kann ich warten, bis die philosophische Literatur durch eine „Experimentallogik mit

zahlreichen Illustrationen" bereichert seyn wird: In dieser wird nach Herrn Prof. Liebmann das „unmittelbare Wissen" im Denken der Kategorien durch „einfache Selbstbeobachtung", unterstützt durch Experimente, ersetzt seyn und Kant's Kategorientafel etwa wird durch 12 zierliche Bildchen illustrirt werden, sodaß zum großen Gaudium der hoffnungsvollen Jugend, das eigentliche Wesen z. B. des causalen „durch" im bloßen Anschauen des betreffenden Holzschnittes unmittelbar erfaßt werden wird. — Die obige Auseinandersetzung über die Eigenthümlichkeiten seines Stiles hätte sich der Herr Prof. Liebmann ersparen können; mich interessirt seine Logik. Und da freut es mich aufrichtig, daß er nicht leugnet, daß der Schluß, den ich als Beispiel zu seiner Schlußweise gebracht habe, nach seiner Logik gebildet ist und daß er aus diesem Beispiel eine solche Logik als „unsinnig" erkennt. — Daß er von der Philosophie keine hohe Meinung hat, wundert mich nach allem Vorhergehenden gar nicht.

Auf die verletzende Bemerkung, daß mein „umfangreicher Aufsatz fast zur Hälfte aus wörtlichen Citaten zusammengesetzt" sey, habe ich Folgendes zu erwidern. Ich schreibe Referate — nicht „Aufsätze"! — nur zu dem Zwecke, daß Andre nicht ebenfalls ihre Zeit damit verschwenden, daß sie in einem Buche suchen, was nicht darin steht, und darin lesen, was sie längst schon wissen; was ich Neues hervorzuheben habe, führe ich, wenn mir eine kürzere Darstellung nicht gelingt, möglichst wörtlich an, da auf eine Darstellung fremder Gedanken in meinen Worten mein Ehrgeiz nicht gerichtet ist. Kürzer hätte mein Bericht allerdings seyn können, da Manches von dem als neu hervorgehobenen bereits bekannt seyn dürfte, daß er aber den Charakter des „Zusammengesetzten" hat ist nicht meine Schuld: der Referent würde sich eine Fälschung erlauben, wollte er ein zusammengesetztes Buch als System erscheinen lassen.

Günther Thiele.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

1. Deutschland und die deutsche Schweiz, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen.

C. Abenheim: Philosophen der neuen Welt. Bd. 1: Der Tischdespot, von O. W. Holmes. Stuttgart, Auerbach, 1876 (3 M.).

B. Alexander: Kant's Lehre vom Erkennen. Leipziger Inaug.-Dissertation. Buda-Pest, 1876.

Apuleji Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia. Recensuit A. Goldbacher. Wien, Gerold, 1876 (5 M.).

Aristoteles: Die Kategorieen u. die Hermeneutica. Uebers. von J. H. v. Kirchmann. Philosophische Bibliothek, Heft 231 u. 32. Leipzig, Koschny, 1876 (1 M.).
R. Avenarius: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Erstes Heft. Leipzig, Fues, 1876 (3 M.).
O. Bach: Schule der Bildung und Tugend. Breslau, Aderholz, 1876 (4 M.).
F. v. Bärenbach: Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. Berlin, Grieben, 1877 (4, 50).
L. Ballauf: Die Elemente der Psychologie. Cöthen, Schulze, 1877 (4 M.).
P. J. Baphides: De Synesio Platonizante. Constantinopoli, 1875. Leipziger Inaug.-Dissertation.
J. C. Bergades: De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni. Leipz. Inaug.-Dissert. Thessalonich, 1876.
Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus. Nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Mal herausg. von C. S. Barach u. J. Wrobel. Innsbruck, 1876.
J. Beta: Darwin, Deutschland u. die Juden oder der Juda-Jesuitismus. 2te Aufl. Berlin, Schulze, 1876 (75 Pf.).
J. Beck: Encyklopädie der Theoretischen Philosophie. Fünfte Auflage in neuer Bearbeitung. Stuttgart, Metzler, 1877 (3 M.).
J. v. Billewicz: Zur Orientirung über Speculation und Empirie. Eine psychologische Studie mit Anknüpfung an historisch-documentirte Thatsachen. Leipzig, Fleischer, 1876 (60 Pf.).
A. R. Böhmer: Die brennende Frage der Gegenwart, Darwinismus, Radicalismus u. Pessimismus, im Lichte der Naturwissenschaft. Hannover, Rümpler, 1876 (1 M.).
M. T. Ciceronis de natura deorum. Erklärt von G. E. Schoemann. 4. Aufl. Berlin, Weidemann, 1876 (2, 40).
A. Classen: Physiologie des Gesichtssinnes. Zum ersten Mal begründet auf Kant's Theorie der Erfahrung. Braunschweig, Vieweg, 1876 (5 M.).
R. Davidssohn: Die Philosophie des Unbewußten vor Gericht. Berlin, Lipmannssohn, 1876 (50 Pf.)
G. Fendius: Geist, Kraft und Stoff, oder die Naturwissenschaft ist die natürliche Grundlage einer allgemeinen Religionsphilosophie. Landsberg, Schäffer, 1876 (40 Pf.).
L. Flentje: Büchner's Kraft und Stoff zum ersten Mal mit eignem Licht beleuchtet von der Verjüngung des Lebens. Empirisch-naturphilosophisch-kritische Studien. Kassel, Klaunig, 1876 (1, 50).
C. Frederichs: Ueber Kant's Princip der Ethik. Berlin, Dümmler, 1876 (1 M.).
J. Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München, Ackermann, 1877 (11 M.).
A. v. Galitzin: Briefwechsel und Tagebücher. Briefe der Fürstin an den Philosophen F. Hemsterhuys. Münster, Russel, 1876 (2 M.).
G. v. Gizycki: Die Philosophie Shaftesbury's. Leipzig, Winter, 1876 (3, 60).
C. Göring: Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Eine kritische Untersuchung. Leipzig, Veit, 1876 (2, 60).
Gomperz: Neue Bruchstücke Epikur's, insbesondre über die Willensfrage. Wien, Gerold, 1876 (60 Pf.).
R. Graßmann: Die Wissenschaftslehre oder Philosophie. Theil I: Die Denklehre. II: Die Wissenslehre. III: Die Erkenntnißlehre. IV: Die Weisheitslehre. Stettin, Graßmann, 1875 (6 M.).
M. Hamma: Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Freiburg, Herder, 1876 (2 M.).
H. Hann: Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes'. Innsbruck, Wagner, 1876 (5 M.).

R. Hanne: Liebe und Weisheit. Auswahl aus hinterlassenen Schriften. Herausg. von E. Fortlage. Jena, Dufft, 1876 (6 M.).
Hanslick: Vom Musikalisch-Schönen. 5. Aufl. Leipzig, Barth, 1876 (2, 40).
F. A. Hartsen: Die Philosophie als Wissenschaft. Heidelberg, Winter, 1876 (3, 60).
G. Hauff: Talente und s. g. besondere Anlagen hat der Mensch nicht. 2. Aufl. Leipzig, Sigismund, 1876 (1 M.).
F. A. Hedge: Die Schöpfung der Welt und die Anfänge der menschlichen Gesellschaft. Aus dem Englischen übersetzt von F. W. Vogel. 2. Aufl. Berlin, Denicke, 1877 (2, 25).
L. B. Hellenbach: Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. Wien, Braumüller, 1876.
C. H. Helvetius: Vom Menschen, seinen Geisteskräften und seiner Erziehung. Einleitung, Uebersetzung und Commentar von G. A. Lindner. Wien, Pichler, 1877 (6 M.).
J. Henle: Anthropologische Vorträge. Erstes Heft. Braunschweig, Vieweg, 1876 (2, 40).
G. Heylbut: De Theophrasti libris περὶ φιλίας. Bonn, Behrent, 1876 (80 Pf.).
J. Hildebrand: Die Grundlinien der Vernunftreligion Kant's. Göttinger Inaug. Dissertation, 1876.
F. J. Hoffmann: Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena. Inaug. Dissertation. Jena, 1876.
Hoppe: Die Zurechnungsfähigkeit. Würzburg, Stuber, 1876 (3 M.).
A. Horwicz: Zur Entwickelungsgeschichte des Willens. Vortrag. Magdeburg, Faber, 1876.
— — —: Wesen und Aufgabe der Philosophie. (Deutsche Zeit- und Streitfragen &c. Heft 78.) Berlin, Habel, 1876 (1, 40).
F. Hubad: Der erste Alcibiades. Ein Versuch in der Platonischen Frage. Gymnasial-Programm, Pettau, 1876.
K. S. Just: In welchem Verhältniß steht Herbart's Begründung der Ethik durch die Lehre von den praktischen Ideen zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipziger Inaug. Dissert. Leipzig, 1876.
Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausg. von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. Leipzig, Koschny, 1876 (5 M.).
A. Kapp: Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach und Christ. Kapp. Leipzig, Wiegand, 1876 (5 M.).
Kaup: Grundriß zu einem System der Natur Herausg. von K. D. A. Röder. Wiesbaden, Bischkopff, 1877 (3, 60).
J. Kehrein: Ueberblick der Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts. 4. Aufl. Paderborn, Schönings, 1876 (1, 60).
L. Knorr: Erörterungen und Abhandlungen auf philosophischem Gebiet. Halle, Pfeffer, 1876.
L. Kraußold: Die Musik in ihrer kulturhistorischen Entwicklung und Bedeutung von den ältesten Zeiten bis auf R. Wagner. Leipzig, 1876 (1, 50).
A. Krebs: Geschichte und Beweise für das Daseyn Gottes von Cartesius bis Kant. Inaug. Dissert. Jena, 1876.
A. Kullak: Die Aesthetik des Clavierspiels. 2. Aufl. Berlin, Guttentag, 1876 (7 M.).
W. L.: Die confessionslose Religion. Berlin, Staude, 1877 (2, 25).
H. Laichinger: Das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre vom Begriff des höchsten Guts aus aufgefaßt und dargestellt. Gotha, Perthes, 1876 (12 M.).
P. Langer: Die Grundlagen der Psychophysik. Eine kritische Untersuchung. Jena, Dufft, 1876 (2, 50).
F. Leitschuh: Der gleichmäßige Entwickelungsgang der Griechischen und Deutschen Kunst und Literatur. Leipzig, Weigel, 1877 (2 M.).

R. v. Liliencron: Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. München, Franz, 1876 (1, 80).
E. Löwenhardt: Ueber Gott, Geist und Unsterblichkeit. I. Band: Ueber Gott in der Natur. Wolgast, Reinecke, 1876 (4 M.).
J. Lorinser: Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmogonischen Theodicee. Bd. I: Astronomie in Beziehung zur Theodicee. Regensburg, Manz, 1876 (5 M.).
G. Lorm: Der Naturgenuß. Eine Philosophie der Jahreszeiten. Berlin, Hofmann, 1876 (6 M.).
H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3te Auflage. 1ter Band. Leipzig, Hirzel, 1876 (6, 75).
Luthe: Die Aristotelischen Kategorien. Realschul-Programm, Ruhrort, 1876.
A. Mannheimer: Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles. Göttingen, Vandenhoeck, 1876 (1 M.).
F. Mark: Thomas Carlyle. Eine kurze Uebersicht seiner Philosophie. Inaug. Dissertation, Jena, 1876.
E. Menzel: Die Bedeutung des Aesthetischen in Erziehung und Unterricht. Schulprogramm, Reichenbach, 1876.
C. L. Michelet: Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie. Zweiter Band. Berlin, Nicolai, 1876 (10 M.).
Mittelacher: Das Grundgesetz der Kraft. Petersburg, Röttger, 1876.
J. Mohr: Ueber die historische Stellung Heraklit's von Ephesus. Würzburg, Stahel, 1876 (1, 40).
H. Mook: Theophrastus Paracelsus. Würzburg, Staudinger, 1876 (2 M.).
E. Morres: Beiträge zur Würdigungung von Herder's Pädagogik. Leipziger Inaug. Dissert. 1876 (2 M.).
L. Noack: Ueber Leben und Schriften des Joh. Scotus Erigena, die Wissenschaft und Bildung seiner Zeit 2c. (Philos. Bibliothek, Heft 233). Leipzig, Koschny, 1876 (50 Pf.).
L. Nohl: Unsere geistige Bildung. Leipzig, Schlömp, 1877 (2 M.).
W. Ostermann: Ueber Kant's Kritik der rationalen Theologie. Jena, Deistung, 1876 (60 Pf.).
R. D. Owen: Das streitige Land. 1 Theil: Eine kritische und experimentelle Untersuchung über den Beweis des Uebernatürlichen. Uebers. von G. C. Wittig, herausg. von A. N. Aksakow. Leipzig, Mutze, 1876 (6 M).
Paralellen. J. J. Rousseau, Schopenhauer, Grillparzer. Wien, Beck, 1876 (60 Pf.).
Pfaff: Schöpfungsgeschichte. 2. umgearb. Aufl. Frankf. a/M., Heyder, 1877 (12 M.).
Platons Symposion erklärt von A. Hug. Leipzig, Teubner, 1876 (3 M.).
W. Plöttner: Arthur Schopenhauer. Kurze Darstellung seines Lebens unter Berücksichtigung seiner Werke. Langensalza, Beyer, 1876 (50 Pf.).
K. du Prel: Der Kampf um's Dasein am Himmel. Versuch einer Philosophie der Astronomie 2te Aufl. Berlin, Denicke, 1876 (8 M.).
W. Preyer: Ueber die Ursache des Schlafs. Vortrag. Stuttgart, Enke, 1877 (80 Pf.).
— — —: Die Aufgabe der Naturwissenschaft. Jena, Dufft, 1876.
E. Radenhausen: Mikrokosmus. Der Mensch als Welt im Kleinen. Separat-Ausgabe von Osiris, Weltgesetze in der Erdgeschichte, 3 Band. Hamburg, Meißen, 1876 (10, 50)
L. Reinhardt: Die wahre Weltanschauung ist der biblisch-christliche Realidealismus. Basel, Bahnmeier, 1876 (1 M.).
G. F. Rettig: Kritische Studien und Rechtfertigungen zu Platon's Symposion. Lectionskatalog der Universität Bern für das Wintersemester 1876/7. Bern, 1876.
Th. Ribot: Die Erblichkeit. Eine psychologische Untersuchung ihrer Er-

scheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von Dr. med. O. Hotzen. Leipzig, Veit, 1876 (6 M.).

E. Riedel: Ansichten des Lebens. Ethische Versuche. Berlin, Mitscher, 1876 (6 M.).

F. Schedle: Die Reihenfolge der platonischen Dialoge Phädros, Phädon, Staat, Timäos. Innsbruck, Wagner, 1876 (1, 20).

H. Scheffler: Die Naturgesetze und ihr Zusammenhang mit den Principien der abstracten Wissenschaften. 1 Theil: Die Theorie der Anschauung oder die mathematischen Gesetze. 2 Liefrg. Leipzig, Förster, 1876 (11 M.).

R. Schellwien: Das Gesetz der Causalität in der Natur. Berlin, Müller, 4876 (5 M.).

R. Schmid: Die Darwinische Theorie uud ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Stuttgart, Moser, 1876 (6 M.).

O. Schmidt: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewußten. Leipzig, Brockhaus, 1877 (1, 80).

E. R. Schneider: De vita Synesii, philosophi atque Episcopi. Grimmae, 1876. Leipziger Inaug. Dissert.

H. G. Schneider: Selbst- und Welterkenntnißlehre auf physio-psychologischer Grundlage. Magdeburg, Creutz, 1876 (4 M.).

— — —: Ueber die Empfindung der Ruhe. Psychol. Untersuchung. Zürich, Schmidt, 1876.

— — —: Die Unterscheidung, Analyse, Entstehung und Entwickelung derselben bei Thieren und Menschen. Ebd. 1877 (2 M.).

R. Schramm: Ueber die Inevidenz des theistischen Gottesbegriffs in der modernen Philosophie. Göttingen, Vandenhoeck, 1876 (80 Pf.).

P. Secchi: Die Einheit der Naturkräfte. Uebersetzt von R. Schulze. 2 Bde. Leipzig, Frohberg, 1876 (13 M.).

E. Singer: Philosophische Betrachtungen über das Kind. Wien, Hölder, 1876 (80 Pf.).

H. Soulier: La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Leipziger Inaug. Dissertation. Turin, 1876.

H. Spencer: Die Principien der Biologie. Uebersetzt von B. Vetter. Bd. 1. Stuttgart, Schweizerbart, 1876 (12 M.).

Spinoza's Briefwechsel im Urtexte, herausgegeben und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehren versehen von H. Ginsberg. Leipzig, Koschny, 1876 (3 M.).

R. Steffen: Kants Lehre vom Dinge an sich. Leipziger Inaug. Dissert. Leipzig, 1876.

A. Steudel: Philosophie im Umriß. Zweiter Theil: Praktische Fragen. 1. Abtheilung: Kritik der Sittenlehre. Stuttgart, Bonz, 1877 (9 M.).

D. Strauß: Gesammelte Schriften. Eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen von E. Zeller. 1. Bd. Bonn, Strauß, 1876 (5 M.).

F. Susemihl: Ueber die Composition d. Politik d. Aristoteles. In d. Verhandl. d. 30 Versamml. deutscher Philologen. Leipzig, Teubner, 1876.

A. Swienlochowsky: Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären. Leipz. Inaug. Diss. Krakau, 1876.

W. Tangermann: Philosophie und Christenthum in ihren Beziehungen zur Cultur und Religionsfrage. Leipzig, Brockhaus, 1876 (4 M.).

G. Thiele: Kant's intellectuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriff der Identität von Wissen und Seyn. Halle, Lippert, 1876 (6 M.).

G. Tschermack: Die Einheit in der Entwickelung der Natur. Vortrag. Wien, Gerold, 1876 (40 Pf.).

E. Ueberhorst: Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung. Versuch der Anflösung eines Problems der physiologischen Psychologie. Göttingen, Vandenhoeck, 1876 (4 M.).

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaften zu Berlin. Heft 4. Leipzig, Koschny, 1876 (1, 20).

J. Volkelt: Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik. Jena, Dufft, 1876 (2, 40).
F. v. Wangenheim: Vertheidigung Kant's gegen Fries. Berlin, Gärtner, 1876 (1, 60).
J. Weiß: Kant's Lehre von Raum und Zeit. Leipziger Inaug. Dissertation. Buda-Pest, 1876.
L. v. Wekerle: Zeitgerechte Reform der Filosofie. Ein Zukunftsprogramm. Leipzig, Koschny, 1876 (3 M.).
K. Werner: Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura. Wien, Gerold, 1876 (1 M.).
A. Wießner: Matérie, Raum und Wesenheit. Eine erkenntnißtheoretische (Doppel-) Abhandlung. Als Einführung zu dessen jetzt erscheinenden Schriften: „Der unbewegte Beweger" und „die Selbstwesenheit des Raumes". Leipzig, Thomas, 1877.
J. H. Witte: Salomon Maimon. Die denkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule. Berlin, Meklenburg, 1876 (3 M.).
— — —: Zur Erkenntnißtheorie und Ethik. 3 philosophische Abhandlungen: I. Der Anfang der kritischen Philosophie und die Selbstbesinnung über das Apriori. II. Zur Lehre vom Schluß. III. Die sittliche Freiheit und die organische Weltansicht, eine Würdigung der bezüglichen Lehren Kant's und Trendelenburg's. Berlin, Meklenburg, 1877 (2 M.).
E. Zeller: Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze. Berlin, Dümmler, 1876 (1 M.).
H. Zweifel: Die Gesetze Gottes oder das höchste geistliche und das höchste weltliche Gesetz: Das Gewissen und das Leben und ihre Versöhnung in der Weltordnung und im christlichen Staat oder die Lösung des Weltproblems. München, Kaiser, 1876 (5 M.).

2. Frankreich, Belgien, Helvetien.

M. Arnold: La Crise religieuse. Traductiou française. Paris, Baillière, 1876.
F. Bouillier: Morale et Progrès. 2 edition. Paris, Didier, 1876 ($3^1/_2$ Fr.).
P. Bridel: La philosophie de la religion de Immanuel Kant. Etude etc. Lausanne, G. Bridel, 1876.
M. Charaud: La Pensée et les trois moments de la Pensée. Grenoble, Dauphin, 1876.
(Fischhaber, gérant): Le Courrier littéraire. Paraissant le 10 et le 25 de chaque mois. l're année. Paris, Sandoz et Fischhaber, 1876 (20 Fr.).
J. A. M. Guillaume: Nouveau traité des Sensations, ouvrage dans lequel il est démontré: 1. quels sont l'origine, les attributions et le but des diverses espèces de sensations dans la vie générale; 2. que l'âme des philosophes et tous les faits ne consistent que dans ces phénomènes ou n'en sont que le resultat. 2 vols. Paris, 1876.
M. Littré: Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine. Paris, 1876 (8 Fr.)
M. Loewenthal: Le plus proche degré de la science ou l'acheminement du naturalisme matérialiste vers le naturalisme rationnel. Trad. de l'Allemand par F. Hauck. Bruxelles, 1876.
N. Michaud: De l'Imagination: étude psychologique. Paris, Levrault, 1876.
G. Monod: Jules Michelet. Paris, Sandoz, 1876 (3 M.).
F. Papillon: Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature. Ouvrage posthume, publié par Ch. Lévèque. 2 vols. Paris, Hachette, 1876 (15 Fr.).
C. Poirson: Questions de moral sociale: I. De l'homme. II. De la propriété. Paris, 1876.
E. Renan: Dialogues et fragments philosophiques. Paris, Lévy, 1876.
M. F. Sauvage: Pensées morales et littéraires. Oeuvre posthume. Paris, Plon, 1876 (5 Fr.).

Dr. Semal: Sur la situation morale des aliénés criminels et dangereux. Bruxelles, Manclaux, 1876.

A. F. Strauss: Voltaire. Six Conférences traduites par L. Narval. Paris, Reinwald, 1876.

3. England und Amerika.

Prof. Adamson: Roger Bacon. — The Philosophy of Science in the Middle Ages. Manchester, Cornish, 1876 (1 Sh.).

Aristotelis de Republica, Lib. I. III. IV. Bekker's Text with Notes by R. Broughton. London, Parker, 1876 (2½ Sh.).

A. Barrat: Physical Ethics, or the Science of Action. London, Williams, 1876 (12½ Sh.).

W. Baylis: The Witness of Art; or, the Legend of Beauty. London, Hodder, 1876.

J. Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Clarendon Press. London, Macmillan, 1876 (6½ Sh.).

T. R. Birks: Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution. Including an Examination of Mr. Spencer's First Principles. London, Macmillan, 1876.

J. Byles: Foundation of Religion in the Mind and Heart of Man. London, Murray, 1876 (6 Sh.).

Comte's Social Dynamics; or, General Laws of Human Progress. Translated by E. S. Beesty. London, Longmans, 1876 (21 Sh.).

The Cosmopolitan Critic and Controversionalist: an Impartial Inquirer established for the purpose of forming a suitable medium of deliberate Discussion of Important Questions of Science, Philosophy, History etc. London, Stock, 1876 (3½ Sh.).

J. W. Draper: A History of the Intellectual development of Europe. 2 vols. Second Edition. London, Bell, 1876.

Ch. Elam: Winds of Doctrine: being an Examination of the modern theories of Automatism and Evolution. London, Smith, 1876.

A. M. Fairbairn: Studies in the Philosophy of Religion and History. London, Strahan, 1876.

W. Fleming: The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral, and Metaphysical. Third Edition Revised and Edited by H. Calderwood, London, Griffin, 1876.

J. B. Frotingham: Transcendentalism in New England. A History. New York, Putnam, 1876.

Th. Griffith: Behind de Veil. An Outline of Bible Metaphysics compared with ancient and modern Thought. London, Longmans, 1876.

J. Grote: A Treatise of the Moral Ideals. Edited by J. B. Mayor, M. A. London, Bell, 1876.

W. A. Hammond: Spiritualism and allied Causes and Conditions of Nervous Derangement. London, Lewis, 1876 (8½ Sh.).

W. Horne: Reason and Revelation. London, King, 1876.

W. Jackson: The Philosophy of Natural Theology. London, Hodder, 1876 (12 Sh.).

S. G. Mivart: Contemporary Evolution. An Essay on some Recent Social Changes. London, King, 1876.

Montaigne's Complet Works; comprising the whole of the Essays, Letters, and Travels. Now first translated. With Life, Critical Essays, and Notes. London, Templeman, 1876 (10½ Sh.).

Philosophy and its Foundations: with an Appeal to Scriptural Psychology. London, Simpkin, 1876.

R. Ruskin: The Real and the Ideal, the Beautiful and the True; or, Art in the XIX Century. London, Tinsley, 1876 (2½ Sh.).

R. T. Smith: Religion und Morality. London, 1876 (1½ Sh.).

G. Sparkes: Man Considered, Socially and Morally. London, Longmans, 1876 (2½ Sh.).

C. Stephen: A History of English Thought in the nineteenth Century. London, Smith, 1876.
The Supremacy of Man: a Suggestive Inquiry respecting the Philosophy and Theology of the Future. London, Hamilton, 1876 (6 Sh.).
Zeller's Plato and the older Academy. Translated by F. T. Alleyne and A. Goodwin. London, Longmans, 1876 (18 Sh.).

4. Italien und Spanien.

A. Angiulli: La Pedagogia, lo Stato, la Famiglia. Napoli, Hoepli, 1876.
A. A. Barbiani: Tommaso Campanella. Saggio critico. Venezia, 1876.
G. M. Bertini: Nuova interpretazione delle idee platoniche. Torino, 1876.
A. M. de Caro: Preliminari di filosofia e principj di psicologia. Salerno, 1875.
G. Caroli: Logica con nuovo metodo. Napoli, Morano, 1876.
S. Cassarà: Studi letterari e frammenti filosofici. Palermo, 1876.
A. Conti: Il vero nell' ordine. Firenze, 1876.
Cornoldi: La sintesi chimica, secondo i principii filosofici di S. Tommaso d'Acquino. Bologna, 1876.
P. A. Corte: I punti fondamentali del sistema filosofico del Rosmini discussi e dichiarati per servire alla intelligenza del Nuovo Saggio sul origine delle idee. Torino, 1876 (2, 80).
G. Gibellini-Tornielli: Metafisica rigorosa. Opere postume. Parte I. Torino, 1876.
B. Labanca: Pedagogia della mente rispetto alla Logica e alla Matematica. Napoli, Morano, 1876 (1 L.).
T. Mamiani: Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica. Torino, Paravia, 1876 (2½ L.).
Oliari: La prima tetralogia Platonica, tradotta ed annotata. Torino, Löscher, 1877.
E. Volpi: La legge di Perfezionamento. Treviso, Zopelli, 1876.

II. Abhandlungen und Kritiken in philosophischen und anderen Journalen.

1. Philosophische Journale.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt herausgegeben von R. Avenarius. Leipzig, Fues, 1876. Erstes Heft: R. Avenarius, Zur Einführung. F. Paulsen, Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Wissenschaft. A. Riehl, Die englische Logik der Gegenwart. W. Wundt, Ueber das kosmologische Problem. J. Kollmann, Aus dem Leben der Cephalopoden. — Selbstanzeigen: H. Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange. W. Wundt, Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervencentren. Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen des Wissens. M. Heinze, Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. — Bibliogr. Mittheilungen.

Philosophische Monatshefte. Redigirt und herausgegeben von Prof. Dr. C. Bratuscheck. Leipzig, Koschny, 1876. Band XII, Heft 8. Inhalt: Recensionen: G. Spicker: Kant, Hume und Berkeley, besprochen von Dr. A. Meinweg in Wien. C. Herrmann: 1. Aesthetische Farbenlehre. 2. Die Aesthetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System, besp. v. Dr. H. Vaihinger in Leipzig. H. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik, bespr. v. Prof. Lutterbeck in Gießen. — Bibliographie. — Recensionsverzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Heft 9: Plotin und Schiller über die Schönheit, von G. F. Müller. — Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnißtheorie von Dr. F. Paulsen, rec. v. Dr. J. Rehmke. — Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes von D. Hume, übers. v. Kirchmann. Recens. v. Dr.

Meinweg. — Mechanismus und Teleologie, von A. G. Todtenhaupt. — Philosophische Vorlesungen an deutschen Hochschulen. Bibliographie. Recensionsverzeichniß. Notizen.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivistra bimestrale. Vol. XIV, Disp. 2. Ottobre 1876. Sommario: Della Evoluzione, IV (Ter. Mamiani). — Il metodo psichologico e lo studio della coscienza (L. Ferri). — Filosofia della religione (T. Mamiani). — Effetti delle moderne teorie filosofische nelle scienze morali e sociali (A. Valdarnini). — Di una insufficiente filosofia della storia (T. Mamiani). — Bibliografia: W. Volkmann v. Volkmar, Manuale di psicologia. Gibellini-Tornielli, Metafisica rigorosa. Caro, Preliminari di filosofia. T. Mamiani, Compendio e sintesi della propria filosofia. A. Barbiani, Tommaso Campanella. G. Lazzarini, Proposta di un insegnamento obbligatorio di Etica razionale. S. Cassara, Studii letterari e frammenti filosofici. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dirigée par Th. Ribot (Paris, Baillière). No. XI, Novembre 1876. Sommaire: L. Tannery: La Géometrie imaginaire et la notion d'espace. — L. Dumont: M. Delboeuf et la théorie de la sensibilité. — J. Soury: L'histoire du Matérialisme de Lange. — Observations et Documents: De la transformation du sens de certains mots. — Analyses et Comptes rendus: Carrau: La Morale utilitaire. Luguet: Traité de l'âme de Jean de La Rochelle. R. Hazard: Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit. Merten: Philosophie populaire. Fontana: Filosofia della Storia. Descours de Tournoy: Del vero, del bello e del bene. — Revue de Périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — No. XII, Décembre, 1876. Sommaire: J. Delboeuf: La Logique algorithmique (dernier article). — Th. Ribot: La psychologie ethnographique en Allemagne. — J. Soury: L'histoire du matérialisme de Lange (fin). — Analyses et compte-rendus: Horwicz: L'histoire naturelle des sentiments. Windelband: L'état actuel des recherches psychologiques. Papillon: Histoire de la Philosophie, t. II. — Revue des périodiques: Annales médico-psychologiques — Revue scientifique. Archive de Physiologie etc. Journal de l'Anatomic etc. Livres nouveaux. —

The Journal of Speculative Philosophy ed. by W. Harris. Vol. X, Nr. 3. July, 1876. Contents: The History of Philosophy in Outhine (The Editor). — Hedonisme and Utilitarisme (J. Watson). Science in Government (Th. Gray). — The Basis of Induction, J. Lachelier (translation, S. A. Dorsey). — Kant's Anthropology (translation, A. E. Kroeger). Book Notices: Brinton's The Religious Sentiment, its Source and Aim. Frothingham's Transcendentalisme in New England. — La Filosofia delle scuole Italiane. —

2: Andre literarische Journale.

Apuleji Madaurensis opuscula. Jen. Lit.-Ztg. 50.

Avenarius: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. Lit. Centr.-Bl. 46.

— — —: Philos. als Denken der Welt &c. Westm. Rev. C.

Becker: D. Grenze zw. Philos. u. exacter Wissensch. Die Natur, 24. Westm. Rev. C.

Bender: Schleiermacher's Theologie. Prot. K.-Ztg. 46. Jen. Lit.-Ztg. 44.

Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo, sive megacosmus et microcosmus. Nach handschriftl. Ueberlieferung zum ersten Mal herausg. v. C. S. Barach u. J. Wrobel. Mind. No. V.

Bonitz: Platonische Studien. Jen. Lit.-Ztg. 44.

Bomorden: Die Erkenntniß des Christenth. v. naturwiss. Standpunkt. Jen. Lit.-Ztg. 45.

K. Bruchmann: Die Völkerpsychologie. Unsere Zeit, XII, 15.

Caspari: Die Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit. Ausland, 40.

Caspari: Der Begriff der Zielstrebigkeit unter dem Gesichtspunkt der Darwin'schen Lehre. Ebd. 27.

Dieterici: D. Philos. d. Araber im X. Jahrh. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 37. Jen. Lit.-Ztg. 45.
Döring: D. Kunstlehre des Aristoteles. N. Jahrb. f. Philol. 113, 9.
Drobisch: D. Fortbildung der Philos. durch Herbart. Lit. C.-Bl. 40.
Duboc: Das Leben ohne Gott. Jen. L.-Ztg. 32.
Dühring: Cursus der Philosophie. Rev. philosophique, I, 10.
Dumont: Vergnügen u. Schmerz. Wiener Abendpost, 197.
Erdmann: Martin Knutzen u. seine Zeit. Altpreuß. Monatsschr. 5—6.
Fechner: Vorschule der Aesthetik. Lit. C.-Bl. 48. Westm Rev. C.
Fichte: Fragen und Bedenken üb. d. nächste Fortbildung deutscher Speculation. N. Ev. Kirch.-Ztg. 37. Bl. f. lit. Unterh. 39 Lit. C.-Bl. 44.
— — —: Anthropologie. Jen. Lit.-Ztg. 46.
Fiedler: Ueb. d. Beurtheilung v. Werken. d. bildenden Kunst. Ztschr. f. bild. Kunst, XI, 11.
K. Fischer: Fr. Bacon u. seine Nachfolger ꝛc. Lit. C.-Bl. 41.
Fortlage: Beiträge zur Psychologie. Ztsch. f. Völkerpsych. IX, 1. 2.
Gaß: Optimismus u. Pessimismus. Lit. C.-Bl. 40.
Gilow: Ueb. d. Verhältniß der griech. Philosophen zur Volksreligion. Jen. Lit.-Ztg. 43.
v. Gizycki: Philos. Consequenzen d. Lamarck-Darwin'schen Entwickelungstheorie. Mind, No. V. Theol. Lit.-Ztg. I, 19. D. Natur. 24.
— — —: Die Philos. Shaftesbury's. Ebd.
Glogau: Steinthals pschol. Formeln ꝛc. Mind, IV.
Goering: Raum und Stoff. Jen. L.-Ztg. 36.
— — —: System der kritischen Philosophie. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 41.
Gottschlich: Lessing's Aristotelische Studien. Jen. L.-Ztg. 40. Lit. C.-Bl. 46.
Hallier: Religion, Naturwiss. u Erziehung. Theol. Lit.-Ztg. I, 23.
Hann: Ueb. d. Ausgangspunkt f. d. metaphys. Einsicht nach Kant. Westm. Rev. XCIX.
— — —: Die Ethik Spinoza's u. d. Philos. Descartes'. Ebd.
Harms: D. Philos. seit Kant. Theol. Lit.-Bl. XI, 20 Jen. L.-Z. 50. Mind. No. V.
v. Hartmann: Gesammelte Studien ꝛc. Theol. Lit.-Bl. IX, 19.
— — —: Religion d. Zukunft. Courrier littéraire, 1, 18.
Hausrath: Dav. Fr. Strauß ꝛc. Mittheilg. u. Nachrichten f. d. Ev. Luth. Kirche in Rußland, IX, 7.
F. Heidenhain: Die Arten der Tragödie bei Aristoteles. Rhein. Museum für Philologie, XXXI, 3, 1876.
Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik. Grenzb., 19. Theol. Lit.-Ztg. I, 22.
Herrmann: D. Metaphysik in d. Theologie. Jen. Lit.-Ztg. 33.
Hermann: Die Aesthetik. Theol. Lit. Bl. XI, 23.
Horwicz: Zur Naturgeschichte der Gefühle. Rev. philosophique etc. I, 12.
Huber: Der Pessimismus. Jen. Lit.-Ztg. 31.
Jahn: Platonis Symposium. Ed. II. Philol. Anz. VII, 8.
Janet: Les causes finales. Lit. C.-Bl. 46.
Jung: Schiller's Briefe üb. ästhet. Erziehg. Jen. Lit.-Ztg. 44.
Just: Die Fortbildung d. Kantischen Ethik durch Herbart. Lit. C.-Bl. 44.
Knauer: Geschichte der Philos. Theol. Lit.-Bl. XI, 18.
Krähenbühl: Neue Untersuchg. üb. Plato's Theätetos. Jen. Lit.-Ztg. 44.
Krause: Die Gesetze des menschl. Herzens. Mind, IV.
Laas: Kant's Analogieen d. Erfahrung. Mind, No. V.
Lange: Geschichte d. Materialismus. Theol. Stud. u. Krit. 50, 1.
Lazarus: Das Leben der Seele. Gegenwart, IX, 26. Grenzboten, 44.
— — —: Rede auf Herbart. Lit. C.-Bl. 40.
Leibniz' philos. Schriften herausg. v. Gerhardt. Lit. C.-Bl. 40.
Lewes: Gesch. d. neueren Philos. Theol. Lit.-Bl. XI, 24.
Liebmann: Analysis der Wirklichkeit. Grenzboten, 29.
Ludwig: Die philos. u. relig. Anschauungen des Veda. Lit. C.-Bl. 38. Jen. L.-Ztg. 42.

Mainländer: Die Philos. d. Erlösung. Westm. Rev. C.
Noiré: Die Doppelnatur der Causalität. Westm. Rev. C.
Nolen: La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Jen. Lit.-Ztg. 48.
Oehlman: D. wissenschaftl. Ueberzeugung. Bl. f. lit. Unterh. 43.
— — —: D. Erkenntnißlehre als Naturwissenschaft. Ebd.
Paulsen: Versuch einer Entwickelungsgeschichte d. Kantischen Erkenntnißtheorie. Ztschr. f. Völkerpsych. IX, 1. 2.
— — —: Ueber J. St. Mill's Religionsphilosophie. Ebd.
Pluntke: Aesthetik u. Philosophie. Jen. Lit.-Ztg. 31.
Preger: Gesch. d. deutschen Mystik etc. Theol. Lit.-Ztg. 1, 19.
Radenhausen: Osiris. Ausland, 37.
Renan: Dialogues et fragments philosophiques. Westm. Rev. XCXI.
Rettig: Platonis Symposium. Philol. Anz. VII, 9.
Reuter: Geschichte d. relig. Aufklärung im Mittelalter. Jen. L.-Ztg. 35. Allg. ev. luth. Kztg. 42.
Riehl: Der philosophische Kriticismus. Jen. Lit.-Ztg. 47.
Rosenkranz: Principienlehre. Jen. Lit.-Ztg. 47.
Schäffle: Bau und Leben des socialen Körpers. Jen. Lit.-Ztg. 23. Allg. ev. luth. Kir.-Ztg. 44.
Schanz: Novae commentat. Platonicae. Wiss. Mon.-Bl. VI, 9.
— — —: Platonis Eutydemus. Ebd.
— — —: Platonis opera. Ebd.
Scheffler: Die Naturgesetze u. ihr Zusammenhang etc. Westm. Rev. C.
Schellwien: Das Gesetz d. Causalität. Mind, No. V.
Schwarz: Das Ziel der relig. u. wissensch. Gährung. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 39.
Spiller: Die Urkraft des Weltalls. Bl. f. lit. Unterh. 38. Natur, 25.
Spencer's Erziehungslehre. Jen. Lit.-Ztg. 50.
Spielmann: Die Aechtheit des Platon. Dialogs Charmides. Jen. L.-Ztg. 44.
Spir: Empirie u. Philosophie. Lit. C.-Bl. 44.
Spitzer: Nominalismus und Realismus etc. Theol. Lit. Ztg. I, 22.
Stadler: D. Grundsätze d. reinen Erkenntnißtheorie nach Kant. Westm. Rev. XCIX. Jen. Lit.-Ztg. 48.
Steinthal: Zur Religionsphilosophie. Ztsch. f. Völkerpsych. IX, 1. 2.
Thilo: Kurze pragmat. Geschichte d. griech. Philos. Theol. Lit.-Bl. XI, 19.
Tobias: Grenzen der Philos. Lit. C.-Bl. XI, 19.
Twesten: D. relig., polit. u. social. Ideen d. asiat. Culturvölker. Bl. f. lit. Unt. 46.
Ulrici: Gott u. d. Natur. Theol. Lit.-Bl. XI, 19. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 26.
F. Unna: Kuno Fischer u. das Gewissen. Ztf. f. Völkergesch. IX, 1. 2.
Vaihinger: Hartmann, Dühring u. Lange etc. Mind, IV. Ausl. 44.
Volkmann v. Volkmar: Lehrb. d. Psychologie. La Filos. delle scuole Italiane, XIV, 2.
Waitz: Allgem. Pädagogik. Ztschr. f. Völkerpsychol. IX, 1. 2.
Weferle: Zeitgerechte Reform der Philos. Westm. Rev. C.
Wigand: Der Darwinismus etc. Jen. Lit.-Ztg. 35.
Windelband: Ueb. d. gegenwärtigen Stand d. psychol. Forschung. Revue philos. I, 12.
Wundt: Ueb. d. Einfluß der Philos. auf d. Erfahrungswiss. Westm. Rev. XCIX. Lit. C.-Bl. 4.
Zacharias: Zur Entwickelungstheorie. Die Natur, 24.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Zur Leibniz'schen Theodicee.

Von Dr. Gustav Schulze.

Wir haben im Folgenden versucht, einige Punkte, deren Darstellung in den bisherigen Analysen der Leibniz'schen Theodicee uns nicht ganz richtig oder wenigstens nicht deutlich und vollständig genug zu seyn scheint, einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen, um auf diesem Wege eine correctere Auffassung derselben zu gewinnen. Wir haben uns dabei bemüht, schon hinlänglich Bekanntes und richtig Dargestelltes nur soweit herbeizuziehen, als es für das Verständniß und die angemessene Darlegung dessen, worauf es uns hier zumeist ankommt, nöthig erschien. — Mit dem Zeichen §. ist auf die Paragraphen der Theodicee, mit C. auf die Absätze der „Causa Dei" betitelten, der Theodicee beigegebenen Abhandlung verwiesen; wo es passend schien, ist auch auf Stellen aus den übrigen Leibniz'schen Schriften oder Aufsätzen Bezug genommen, und zwar ist dann mit p. die Paginirung der Erdmann'schen Ausgabe angedeutet.

Wir fragen zunächst nach Leibniz' Ansicht vom Begriff und Ursprung des Uebels im Allgemeinen. Nun gibt es allerdings in der ganzen Theodicee nur sehr wenig Stellen, an denen man etwa eine Definition des Uebels überhaupt finden zu können hoffen dürfte. Indeß wenn wir die folgenden drei (von denen wenigstens die beiden ersten sicher auf das Uebel überhaupt gehen) mit einander vergleichen: §. 8: un moindre bien est une espèce de mal, vergl. auch C. 67: minus bonum habet rationem mali, und §. 194; sodann §. 20: le formel du mal consiste dans la privation, und endlich §. 30: la privation fait le formel des imperfections et des inconveniens (qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions — mit den letzteren Worten wohl zunächst auf das malum metaphysicum und auf das malum morale, sofern es als un-

vollkommenes und beschränktes Handeln betrachtet wird, hingedeutet —); so dürfen wir sagen, daß nach Leibniz das Uebel im Allgemeinen in der Privation des Guten oder der Vollkommenheit, im Mangel an Vollkommenheit, besteht.

Woher nun diese Privation, dieser Mangel? Welches ist das Princip des Uebels? Darauf erhalten wir die runde und nette Antwort §. 20: Die Idee oder die ideelle Natur der Creatur, wie sie in den im göttlichen Intellect gegründeten „ewigen Wahrheiten" beschlossen liegt, ist das Princip des Uebels (§. 20. 335. 380. 381; vergl. auch C. 69). Nämlich eben diese ideelle Natur der Dinge oder Creaturen (als Monaden) bringt es mit sich, daß dieselben beschränkte (endliche) seyn müssen, und zwar beschränkt zunächst in ihrer Empfänglichkeit (Receptivität) für die aufzunehmende, von Gott ihnen mitzutheilende (vergl. C. 69. 72. §. 31. 377. p. 627b. 708, 42) Vollkommenheit, und folglich auch in ihrer Vollkommenheit selbst; oder, um es anders zu sagen: aus der ideellen (— quam iam tum in statu purae possibilitatis i. e. in regione veritatum aeternarum s. ideis divino intellectui obversantibus habent, C. 69), ursprünglichen (originalis, originale), wesentlichen (quam habent ex essentia sua, C. 69; vergl. auch §. 20: limité essentiellement; p. 708, 47) Beschränktheit (limitatio, limitation) der Creatur fließt zunächst ihre beschränkte Empfänglichkeit (§. 30: la limitation de la réceptivité), aus der sodann die beschränkte Vollkommenheit (denn „perfectio receptivitate limitatur", vergl. C. 72) oder der Mangel an Vollkommenheit oder das Uebel nothwendig und unmittelbar folgt.*) Das Princip

*) Dies ist ohne Zweifel die correcte Verknüpfung der einzelnen Momente, wie sie sich z. B. findet p. 708, 47: Toutes les monades sont des productions (et naissent par des fulgurations continuelles) de la Divinité, bornée (cf. §. 388: la nature du sujet borne la production de Dieu, über welche Stelle s. u.) par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée, womit zu verbinden p. 708, 42: Les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapables d'être sans bornes; sodann §. 20: Il y a une imperfection originale dans la créature, parce que la

des Uebels ist also die ideelle Natur der Dinge als beschränkter, endlicher, oder die ideelle wesentliche (ursprüngliche) Beschränktheit der Dinge (idealis creaturarum limitatio originalis, essentialis, welcher Ausdruck sich zwar so bei Leibniz nicht fin-

---

créature est limitée essentiellement, womit zu verbinden §. 31: La créature n'est perfectionnée qu'à mesure de sa réceptivité (vergl. auch C. 72). Für gewöhnlich indeß braucht Leibniz die Ausdrücke „ursprüngliche Beschränktheit" und „Unvollkommenheit" (limitatio, imperfectio originalis) promiscue und ohne constante Unterscheidung. So sagt er p. 627 b zuerst: l'imperfection vient de la limitation, bald darauf: les limitations résultent de l'imperfection originale des créatures qui borne leur réceptivité, und dann: la limitation ou l'imperfection originale des créatures. Darum ist es auch manchmal schwer zu entscheiden, ob Leibniz mit limitatio resp. imperfectio originalis das „metaphysische Uebel" oder die ideelle ursprüngliche Beschränktheit (idealis creaturarum limitatio originalis, s. o. im Verlauf des Textes) der Creatur meint; so in der dunkeln Stelle §. 388, aus der wir soeben die Worte: la nature du sujet borne la production de Dieu angeführt. Die Production, von der hier die Rede ist, kann nach dem ganzen Zusammenhange nur die Hervorbringung der Creatur (qua Substanz, nicht ihrer „Modificationen" oder Actionen, wie §. 380. 392, worüber unten) seyn — (denn von den bösen Acten der Creatur ist ja vielmehr gesagt, daß sie par l'opération interne der Creatur selbst geschehen) — und zwar wie sie in der creatio continua fortwährend sich vollzieht. Wenn es dann weiter heißt: Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet qui borne la production de Dieu, c'est la suite de l'imperfection originale des créatures, so muß, da, wie gesagt, hier von der Hervorbringung der Creatur die Rede ist, unter den zuerst genannten limitations et imperfections das malum metaphysicum verstanden werden; dann aber kann mit der zuletzt genannten imperfection originale nicht wieder das metaphysische Uebel gemeint seyn, sondern nur die ideelle ursprüngliche Beschränktheit (idealis creaturae limitatio originalis, wie wir sie im Text oben bezeichneten), das Princip alles Uebels überhaupt, auch des metaphysischen. Fassen wir die Worte so (wobei allerdings jener vorhin statuirte ungenaue Gebrauch der Ausdrücke anzuerkennen ist), dann harmonirt die Stelle vollständig mit dem oben im Text aufgestellten Gedankengange: die ideelle ursprüngliche Beschränktheit der Dinge bewirkt, daß dieselben nur eine beschränkte Empfänglichkeit für die ihnen von Gott mitzutheilende Vollkommenheit oder Realität haben; sie „beschränkt" also in der That die Production Gottes. Aus dem Gesagten ergiebt sich auch die Angemessenheit der Lesart bornée in der vorhin citirten Stelle p. 708, 47 (bornée auf divinité bezogen, während der lateinische Uebersetzer bei Dutens II, 26 den Plural bornées, auf productions oder fulgurations bezogen, gelesen zu haben scheint); denn allerdings wird Gott in seiner Production durch die mangelhafte Empfänglichkeit der Creatur beschränkt.

det, aber den aus §. 20, C. 69 kurz vorher angeführten Worten begrifflich genau entspricht), oder mit einem anderen Worte: die „Endlichkeit", d. h. als ideelle Macht, die Idee der Endlichkeit. Diese Endlichkeit in concreter Realität, diese ideelle ursprüngliche oder wesentliche Beschränktheit in Wirklichkeit übergegangen, an realen Dingen sich zeigend, und zwar in der Beschränkung ihrer Essenz (das Wort hier überhaupt in dem Sinne von positiver Wesenheit oder Realität, nicht gerade mit Beziehung auf den von Leibniz gemachten Unterschied zwischen essentia [= realitas possibilis, p. 147b] und existentia gebraucht) oder Vollkommenheit (est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas, p. 147b) oder Realität (la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, p. 708, 41. Toute réalité purement positive est une perfection, p. 627b) ergiebt das metaphysische Uebel.

Wie also das Uebel im Allgemeinen im Mangel an Vollkommenheit überhaupt besteht, so das metaphysische insbesondere im Mangel an Vollkommenheit rein als solcher, an und für sich betrachtet, im einfach metaphysischen Sinne, wonach sie begrifflich gleich mit Essenz oder Realität; daher heißt es §. 21: le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, d. h. doch wohl im Unterschied vom Gefühl dieser Unvollkommenheit, worin, wie wir sehen werden, das physische Uebel besteht, und von den Folgen derselben, in denen das moralische Uebel sich zeigt. C. 30 wird vom metaphysischen Uebel gesagt, daß es bestehe in rerum etiam non intelligentium imperfectione; eine treffendere Bezeichnung des metaphysischen Uebels liegt in dem sehr oft vorkommenden Ausdrucke limitatio oder (correcter, s. o. Anm.) imperfectio originalis (welchen Ausdruck wir durchaus auf das malum metaphysicum glauben beziehen zu sollen), insofern darin die Privation der Vollkommenheit als den Dingen ursprünglich oder wesentlich zukommend bezeichnet wird. So fallen also alle „Unvollkommenheiten" unter den Begriff des metaphysischen Uebels; denn sie alle können als Privation der Essenz oder Realität betrachtet werden; alle Privationen aber der

Essenz oder Realität oder des „metaphysischen Guten" (le bien métaphysique) involviren das metaphysische Uebel (vergl. p. 720a: Si vous admettez le bien métaphysique, la privation de ce bien sera un mal métaphysique). An der zuletzt angeführten Stelle bringt Leibniz auch ein Beispiel des metaphysischen Uebels bei: lorsqu'un être intelligent perd son bon sens sans douleur et sans péché et par conséquent sans mal physique ni moral, ne compterez-vous pas cela pour un mal? Hieraus mag man zugleich entnehmen, daß Leibniz auch jene Beschränktheit oder Unvollkommenheit des Intellects, aus der, wie wir sehen werden, Irrthümer entspringen, die den menschlichen Willen zur Erstrebung eines geringeren Gutes (quod semper habet rationem mali) d. i. zum Bösen bewegen, unter dem metaphysischen Uebel begreift. Und das mit Recht. Denn gehört nicht der Intellect zum Wesen der vernünftigen Creatur, so daß eine Privation desselben zugleich einen Mangel an Wesenheit (Essenz, Realität) involvirt? (Vergl. auch Wolff, Theol. nat. I, §. 372 not.) — Ein anderes Beispiel metaphysischen Uebels ist nach Leibniz Gebrechlichkeit und Schwäche des Körpers; daß er diese (als Mangel an Kraft) dem metaphysischen Uebel zurechnet, läßt der ganze Tenor des §. 14 (besonders gegen Ende) ersehen. — Daß Leibniz §. 241 auch die im Universum erscheinenden Unregelmäßigkeiten (irrégularités, désordres, §. 245) unter dem Gesichtspunkte des metaphysischen Uebels betrachtet, könnte zuerst befremden. Denn diejenige Unvollkommenheit, in der das metaphysische Uebel besteht, führt doch, wie wir sahen, einen Mangel an Inhalt, nämlich an Essenz oder Realität, mit sich, ist also eine inhaltliche Bestimmtheit; während Unregelmäßigkeit oder Mangel an Ordnung zunächst nur die Form betrifft. Indeß scheint Leibniz die Unregelmäßigkeit und Unordnung nicht so rein formell, sondern auch zugleich unter inhaltlichem Gesichtspunkte als Mangel an realem Wesen betrachtet zu haben; worauf man auch geführt wird, wenn man Stellen mit einander vergleicht, wie diese: p. 149a: Mundus perfectissimus metaphysice s. ea rerum series, in qua quam pluri-

mum **realitatis** actu praestatur, und p. 647b: La bonté de Dieu l'a dû porter à choisir le monde tel, qu'il y ait le plus d'**ordre**, de régularité etc. — Wie dem auch sey, soviel ist gewiß und geht nicht nur aus dem Worte selbst, sondern auch aus den angeführten Beispielen hervor, daß nach Leibniz das metaphysische Uebel im Mangel an Essenz oder Realität besteht.*)

Wir haben die Leibniz'schen Bestimmungen über das metaphysische Uebel hier deshalb etwas ausführlicher wiederholt, weil uns die sonst so vortreffliche und dankenswerthe Darstellung **Kuno Fischer's** (Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd., Leibniz und seine Schule, 1. Aufl. 1855, 2. Aufl. 1864) in diesem Punkte nicht ganz genau zu seyn scheint. Wenn Fischer sagt (1. Aufl. S. 373, 2. Aufl. S. 695): „Aus der beschränkten Kraft folgt das beschränkte Handeln und das beschränkte Wollen; so wird das Uebel in Existenz gesetzt. Aus dem metaphysischen Uebel wird das wirkliche, welches entweder physischer oder moralischer Art ist," und (1. Aufl. S. 474, 2. Aufl. S. 696): „Das metaphysische Uebel ist ein Princip, das physische und moralische sind Thatsachen," so ist ohne Zweifel damit gemeint, daß das sog. metaphysische Uebel, das nach ihm im „Mangel an Vollkommenheit" (2. Aufl. S. 696), in der „beschränkten Kraft" (ebendas.), in der „Schranke oder Unvollkommenheit, ohne welche die Dinge nicht gedacht werden" (und seyn) können (2. Aufl. S. 706), besteht, nur der „Grund", die „Möglichkeit" (2. Aufl. S. 696. 710), die „Wurzel" (S. 695) des „wirklichen" (S. 707), nämlich physischen und moralischen Uebels sey, und daß es eben als diese Möglichkeit des wirklichen Uebels selbst auch wohl mit dem Namen „Uebel" bezeichnet werden

*) Vergl. dazu noch **Wolff**, Theol. nat. I, 372. 375: Malum metaphysicum rem per essentiam et naturam suam imperfectiorem reddit. II, 282: Malum metaphysicum in limitatione determinationum essentialium consistit. — Dagegen **Bilfinger**, De origine et permissione mali §. 243. 344, bringt keinen klaren Unterschied zwischen dem metaphysischen und physischen Uebel heraus.

könne, obwohl es an sich in Wahrheit noch kein wirkliches Uebel sey (vergl. S. 706. 695: „Das Beschränktseyn gehört wesentlich zur Natnr jedes Dinges; — die Schranke ist deshalb ein metaphysisches Princip, und, weil sie die Ursache des Uebels in sich schließt, so bezeichnet Leibniz das Beschränktseyn als das metaphysische Uebel"). Indeß ist dagegen zuvörderst zu bemerken, daß Leibniz selbst auch jenen „Mangel an Vollkommenheit" oder jene „ursprüngliche Unvollkommenheit der Dinge" wirklich als Uebel und zwar als metaphysisches, weil als Minderung oder Privation des metaphysischen Guten (der Realität), betrachtet wissen will (vergl. die oben S. 197 ausgeschriebene Stelle p. 720 a, wo er sich direct gegen Einen wendet, der das metaphysische Uebel „ne considère pas comme un mal"). Das metaphysische Uebel ist also nicht blos Princip (Grund, Möglichkeit) des wirklichen Uebels, sondern selbst ein wirkliches, thatsächliches Uebel. Daraus folgt, daß das metaphysische Uebel nicht absolutes und letztes Princip des Uebels überhaupt ist; — vielmehr haben wir das Princip alles Uebels und somit auch des metaphysischen selbst nach Leibniz in der ideellen ursprünglichen Beschränktheit der Creatur zu suchen (was Fischer selbst sehr gut ausdrückt 1. Aufl. S. 734, 2. Aufl. S. 695: „Die Schranke ist das Princip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund des Uebels. Nun gehört aber das Beschränktseyn wesentlich zur Natur jedes Dinges, denn ihrem Wesen nach sind die Dinge Monaden und diese können nur als beschränkte Kräfte gedacht werden"); — sondern nur Grund und Wurzel des physischen und moralischen Uebels (s. u.) ist das metaphysische, und zwar auch nur in secundärer Weise, denn absolutes und letztes Princip alles Uebels, demnach auch des physischen und moralischen, ist eben jene ideelle beschränkte Natur der Dinge. — Sodann aber glauben wir im metaphysischen Uebel nicht blos die Möglichkeit (vergl. Fischer, 1. Aufl. S. 574, 2. Aufl. S. 696: „Da die Dinge beschränkt seyn müssen, so kann ihre Kraft unter Umständen leiden, so kann ihr Wille unter Umständen böse handeln"), sondern die Nothwendigkeit des physischen

und moralischen Uebels gegründet finden zu sollen: wenn beschränkte, unvollkommene, mit metaphysischem Uebel behaftete Dinge oder Creaturen existiren, so müssen sie auch irgendwie mit physischem und moralischem Uebel behaftet seyn; doch darüber s. unten das Nähere. Wenn endlich Fischer sagt (1. Aufl. S. 474, 2. Aufl. S. 696): „Das metaphysische Uebel ist an sich nothwendig im unbedingten metaphysischen Sinne," so muß das genauer heißen: Wenn Dinge (Creaturen) existiren, dann müssen sie nothwendig — zufolge ihrer Idee oder ideellen Natur — beschränkt oder unvollkommen oder mit metaphysischem Uebel behaftet seyn; daß aber überhaupt Dinge existiren, ist nach Leibniz nicht nothwendig, sondern zufällig, wie alles Wirkliche; und insofern ist allerdings auch das metaphysische Uebel zufällig, nicht nothwendig. —

Zur Bezeichnung des physischen Uebels hat Leibniz mancherlei Ausdrücke: douleur, misère, souffrance, chagrin, déplaisir, malheur, incommodité, calamitas, infortunium, incommodum, afflictio. Wollen wir alle diese auf einen einheitlichen Begriff bringen, so werden wir sagen müssen, daß nach Leibniz das physische Uebel im Gefühl der Unvollkommenheit*) besteht, und zwar solcher, die in unserem Körper und in unserem äußeren Ergehen und Geschicke sich zeigt. Es giebt also zwei Hauptarten des physischen Uebels: körperliche Schmerzen (als Gefühl der Unvollkommenheit des Körpers, vergl. p. 261 b: la douleur est un sentiment d'imperfection, und dazu §. 342: il était naturel que cette imperfection du corps — es ist zunächst der Tod oder die solution de la continuité de notre corps gemeint — fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme) und äußere Unglücksfälle oder genauer: das Schmerzgefühl oder der Kummer über letztere. Denn das eben ist das Eigenthümliche des Leibniz'schen Begriffes des physischen Uebels, daß er nicht jede äußere oder physische Unvoll-

*) Vergl. Bilfinger, De origine et permissione mali §. 252: Recte Ill. Leibnitius et cum eo cel. Chr. Wolfius dolorem definiunt sensum imperfectionis,

kommenheit an und für sich (als solche involvirt sie vielmehr nur das metaphysische Uebel, wie z. B. die vorhin besprochene, §. 14 genannte Schwäche oder Gebrechlichkeit des Körpers), sondern das (bewußte) Gefühl derselben unter dem physischen Uebel begreift. Das geht schon daraus hervor, daß Leibniz §. 250 den Schmerz der Thiere, obwohl er denselben keineswegs läugnet, vielmehr gegen die alle Empfindung in den Thieren negirenden Cartesianer behauptet, dennoch, weil er in ihnen noch nicht mit Bewußtseyn oder Reflexion verbunden ist und so gleichsam noch nicht an den vollen Begriff des Schmerzes heranreicht, bei der Betrachtung des physischen Uebels übergeht (§. 251: laissons — là les bêtes!) und nur den Schmerz der vernunftbegabten Geschöpfe berücksichtigt (daher die Definition C. 31: Malum physicum accipitur speciatim de substantiarum intelligentium incommodis; vergl. auch §. 250: La perception ne suffit pas pour causer la misère = mal phys., §. 241).

Um den Zusammenhang zwischen physischem und moralischem Uebel nach Leibniz richtig zu verstehen (Pichler's Bemerkungen, Theol. des Leibniz, I, S. 340–342, sind ungenau und zum Theil sich selbst widersprechend), muß man zwischen den beiden vorhin genannten Hauptarten des physischen Uebels unterscheiden. An einigen Stellen nämlich hat es zwar den Anschein, als ob Leibniz alles physische Uebel überhaupt und schlechthin als Straffolge der Sünde betrachte (C. 32. §. 241. 265 f. 378); allein dagegen wollen auch wieder andere Stellen nur einen Theil der physischen Uebel als Folge des moralischen betrachtet wissen (C. 52. §. 364: presque tous leurs malheurs. §. 26: le mal moral est une source de maux physiques); so daß man also in jenen ersteren Stellen eine ungenauere Ausdrucksweise wird statuiren müssen. Unmöglich ja auch kann Leibniz die Ursache aller körperlichen Schmerzen, die er doch auch und vornehmlich zum physischen Uebel rechnet, in der Sünde gesucht haben, zumal da er dieselben in so nahen (und nothwendigen*)) Zusammenhang mit der natür-

*) Wenn Leibniz nämlich §. 342 sagt: Il était naturel que cette im-

lichen (metaphysischen) Unvollkommenheit des Körpers setzt, deren Gefühl sie eigentlich sind. Hauptsächlich also nur jene zweite Art des physischen Uebels, die in Unglücksfällen u. Aehnlichem besteht (wozu dann auch durch eigene Schuld zugezogene außergewöhnliche körperliche Schmerzen zählen würden), kann Leibniz mit dem moralischen Uebel in Causalnexus setzen gewollt haben; worauf auch hinführt, daß er C. 31—39. 52—59, wo es sich namentlich um diesen Zusammenhang handelt, augenscheinlich nur jene zweite Art (incommoda, afflictiones) im Sinne hat.*) Hätte er alles physische Uebel überhaupt, auch die mit der natürlichen Unvollkommenheit (mal. metaph.) des Körpers natürlich (und nothwendig) zusammenhängenden Schmerzen als Folge des moralischen Uebels angesehen, dann hätte er in Sätzen, wie diesem: Sans le mal moral il n'y aurait point de mal physique des créatures raisonnables (p. 731 a), streng genommen behauptet, daß ohne moralisches Uebel es auch kein metaphysisches (wenigstens in den vernünftigen Geschöpfen) geben würde; — da aber eine solche Behauptung seinen sonstigen Ausführungen durchaus fremd ist, so folgt, daß man derartige Sätze nicht streng vom physischen Uebel überhaupt zu nehmen, sondern dabei vornehmlich nur an jene zweite oben genannte Hauptart desselben zu denken hat. — Aus allem Gesagten ergiebt sich endlich, daß

---

perfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme, so scheint doch das, was auf diese Weise als „natürlich" bezeichnet wird, auch als nothwendig angesehen werden zu sollen; dasselbe würde dann aber analoger Weise auch von allen übrigen natürlichen körperlichen Schmerzen (§. 342 ist zunächst vom Schmerzgefühl bei Auflösung des Körpers im Tode die Rede) gelten müssen: sie alle würden als natürliche und damit nothwendige Folgen der Unvollkommenheit des Körpers betrachtet werden müssen, so daß zu sagen wäre: Wenn Wesen mit unvollkommenem Körper existiren, dann müssen sie auch ein Gefühl dieser Unvollkommenheit (= mal. phys.) in irgendwelchem Grade oder Maße haben. Leibniz selbst indeß behauptet nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des physischen Uebels; — wie wir sehen werden.

*) Auch Wolff, Theol. nat. I, 723, hat zweifelsohne nur diese Art im Auge. Bilfinger, De origine et permissione mali §. 345 ff., wagt die Frage nach dem Zusammenhange des physischen und moralischen Uebels ex solis ratiociniis nicht zu entscheiden, sondern überläßt das der Offenbarung.

Leibniz auch den natürlichen Tod an und für sich nicht als physisches Uebel betrachtet haben kann, sondern wegen seines Characters als einer den organischen Wesen widerfahrenden diminuation (p. 180 b. 161 a) oder réduction à une grande petitesse (p. 719 a. 181 a) höchstens als ein metaphysisches Uebel; als physisches aber nur in dem Falle, wenn die im sog.*) Tode erfolgende Ablegung oder Auflösung des Körpers (die übrigens nie eine totale oder absolute ist, vergl. p. 278 b, 199 b, 711, 72) zugleich mit Schmerz verbunden ist (§. 343 f. 357 statuirt Leibniz die Möglichkeit der Existenz von Wesen, die beim Tode oder bei der Auflösung des Leibes gerade im Gegentheil ein Lustgefühl, weil das Gefühl der Gewinnung einer höheren Vollkommenheit haben; — aber freilich „ces animaux

*) Denn eigentlicher, streng so zu nennender Tod (prise à la rigueur) ist das nicht, was Leibniz unter diesem Namen beschreibt, wie er selbst versichert p. 126 a. 711, 76. — Weil durch diese ganze Theorie die Ansicht vom Tode, als seit einem bestimmten Zeitpunkte von Gott verordnetem Strafübel negirt wird, gereicht dieselbe dem bekannten Tübinger Kanzler Pfaff in seinem „Schediasma orthodoxum de morte naturali," Tubing. 1722, „maxime scandalo" (pag. 21), und er versichert (pag. 22), daß „haec omnia utique veritatis nullam similitudinem secum vehunt. Et fabulam profecto mundo, qui decipi amat, obtrudere haec conatus est ingeniosissimus Leibnitius." — Von wie fremdem Gesichtspunkte aus der Theologe die Aufstellungen des Philosophen beurtheilt, kann man besonders noch an einem Einwande desselben Pfaff gegen die Leibniz'sche Theorie sehen, wonach, wie überhaupt die Seelen aller Thiere mit einem, wenn auch noch so kleinen, organischen Körper (d. h. einem von einer Centralmonas beherrschten Monadencomplex) bekleidet (also die Thiere selbst, vergl. p. 711, 74) von Anfang präexistirt haben sollen (p. 731 b), und zwar „in protoplasto cuiusque generis" (C. 81. §. 91), — so auch die Seelen der Menschen in Adam (§. 91), doch noch nicht als vernunftbegabte, sondern zunächst nur als sensitive oder animalische (§. 91. 397. C. 81. p. 711, 82. 676 a. 467 a), die dann erst bei der letzten Conception mit der (indeß in ihnen wenigstens potentiell schon angelegten) Vernunft ausgerüstet worden. Dagegen wirft Pfaff fragend ein: Warum denn dann nicht die Menschenseelen schon in Adam als vernünftige präexistirt haben und als vernünftige (nicht blos nach ihrer sensitiven oder animalischen Seite) durch seinen Fall erbsündlich inficirt worden seyen, da ja dadurch viel leichter die imputatio peccati Adamitici erklärt werde? (!) — Auf diese Frage hätte übrigens Pfaff sich die passende Antwort selbst entnehmen können aus C. 84. §. 91.

ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre globe, au siècle où nous sommes"!). Als eigentliches Strafübel aber kann der Tod nach Leibniz nur in Betracht kommen, wenn bei und in demselben zugleich das Gefühl der Schuld sich geltend macht. —

Wenn Fischer (Gesch. d. n. Phil., Bd. 2, 1. Aufl. S. 473, 2. Aufl. S. 695) sagt: „Das physische Uebel besteht in dem beschränkten Wirken, welches dem Leiden gleichkommt", so ist das mindestens mißverständlich ausgedrückt. Allerdings ja nennt Leibniz die beschränkte Thätigkeit oder „Perception" der Monaden „Leiden"; aber dann braucht er das Wort in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne, nämlich in Bezug auf jenes metaphysische Verhältniß, wonach eine Monade als auf andere wirkend oder anderen gegenüber thätig (censée agir sur l'autre) erachtet wird, wenn sie das, was die anderen verworren, selbst deutlich vorstellt, so daß in ihr der Erklärungsgrund für das gefunden werden kann, was in den anderen vorgeht (§. 66. p. 709, 50. 52), und umgekehrt als leidend, wenn sie das, was andere distinct, selbst confus vorstellt, so daß der Grund für das, was in ihr selbst geschieht, in jenen anderen gesucht werden kann oder muß, — wonach also eine Monade thätig ist, wenn sie klare und deutliche, leidend, wenn sie dunkle und verworrene Perceptionen hat (p. 725b. 709, 49. 269a. §. 66. 64. 310). Dies gegenseitige (§. 66: l'action et la passion sont toûjours mutuelles dans les créatures; p. 709, 52) Thätigseyn und Leiden, auch wohl als Herrschen und Beherrschtwerden bezeichnet (p. 683a), ist indeß, da von einem realen influxus physicus der Monaden auf einander nicht die Rede seyn kann (§. 61. 290. 291. p. 705, 7. 269a. 749, 5) nur ein ideelles Verhältniß (§. 66. p. 709, 51). Aus dem Gesagten erhellt, daß dasjenige „Leiden", von dem hier die Rede ist, durchaus sich unterscheidet von demjenigen „Leiden", worin das physische Uebel besteht. Jenes (erstere) ist Beschränkung der Thätigkeit und, daß ich so sage, etwas Objectives; dieses das Gefühl jener Beschränkung, also etwas Subjectives,

und eben das Gefühl der beschränkten Thätigkeit oder Wirksamkeit, das sich als Schmerz äußert, ist das physische Uebel. Darum sagt Leibniz p. 269a: Dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action (in dem beschriebenen metaphysischen Sinne) est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur: also wenn jenes (objective, metaphysische) „Leiden“ oder beschränkte Wirken nur der Weg zum Schmerz oder zu demjenigen „Leiden“, worin das physische Uebel besteht, ist, so kann es nicht selbst schon dieses seyn; sondern erst das (subjective) Gefühl jenes (objectiven, metaphysischen) „Leidens“ involvirt das physische Uebel. Ebendasselbe gilt auch von demjenigen „Leiden“, das wir das „physische“ nennen können und von dem wir sprechen, wenn ein Körper von einem anderen in seiner Bewegung gehemmt oder in Bewegung gesetzt wird (le corps patit, quand il est poussé ou empêché par un autre). Indeß da die Körperwelt und die räumliche Bewegung nur etwas Phänomenales (p. 269a. 693b. 741a. 436b) ist, und von einem realen Einfluß der Körper auf einander ebensowenig die Rede seyn kann, als von einem solchen der Monaden unter einander, so ist die räumliche Bewegung nur ein Bild jener vorhin geschilderten metaphysischen Thätigkeit oder Wirksamkeit der Monaden (il y a un image de l'action dans le mouvement, p. 269a), und also auch alles physische Leiden (Bewegt-, Gehemmtwerden) nur ein Bild jenes vorhin genannten metaphysischen; dies letztere ist der wahre, unsichtbare, innerste Kern alles erscheinenden, sog. physischen Leidens, so daß, wenn gesagt wird, daß ein physischer Körper von einem anderen bewegt werde oder „leide“, dies, rigore metaphysico zu reden, nur heißt, daß der ideelle Grund seiner Bewegung in einem anderen zu suchen ist (— der ideelle, d. h. der zur Erklärung dienende Grund, vergl. p. 269a: les choses étrangères servent à expliquer ce changement d'une manière intelligible; der reale Grund aller Bewegung liegt stets in den Körpern resp. Monaden selbst). Uebrigens gilt nun, wie gesagt, auch von diesem „physischen

Leiden" derselbe schon vorhin in seiner Bedeutung erläuterte Satz: Toute passion est un acheminement à la douleur: nicht das physische Leiden (das Gehemmt- und Gestoßenwerden der Körper) an und für sich schon, sondern erst das Gefühl davon („Leiden" im subjectiven Sinne, souffrance, douleur) involvirt das „physische Uebel" im Leibnizschen Sinne.

Wir gehen über zum moralischen Uebel oder zum Bösen. Wie das Uebel im Allgemeinen in der Privation oder im Mangel an Vollkommenheit besteht, so auch im Besonderen das moralische. Woran aber zeigt sich im moralischen Uebel der Mangel an Vollkommenheit, wessen Vollkommenheit erweist sich im Bösen als mangelhaft, mit einer Privation behaftet? Da ist zunächst daran zu erinnern, daß nach Leibniz zu einer guten oder bösen Handlung zweierlei gehört, nämlich: ut sciamus velimusque quae agimus (C. 98). Wenn also im Bösen, insbesondere bei einer bösen Handlung, ein Mangel an Vollkommenheit sich geltend macht, so kann dieser Mangel*) nur die Vollkommenheit des Intellects und Willens betreffen. — Wie ist nun diese Privation näher zu denken? So: der Wille trachtet im Allgemeinen nach dem Guten (§. 33: la volonté tend au bien en général; §. 154: le franc-arbitre va au bien; §. 33: tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection, vergl. mit §. 289: nous ne voulons que ce qui nous plaît); wenn aber der Intellect, der nämlich wegen der ihm natürlichen Beschränktheit (Unvollkommenheit) nicht Alles klar und deutlich erkennt, durch den Schein getäuscht (§. 319: les apparences nous trompent) ein geringeres Gut, das immer den Character des Uebels hat (minus bonum habet rationem mali), oder auch ein wahres Uebel, das aber unter einem scheinbaren oder vermeintlichen Gut sich verbirgt (§. 154: le mal — caché sous le bien et comme masqué; §. 289: ce qui nous plaît à présent est souvent un vrai mal),

*) Abgesehen von der in der Handlung an und für sich als „beschränkter" (s. f. Anm.) sich zeigenden mangelhaften oder beschränkten Kraft (im metaphysischen resp. physischen Sinne).

irrthümlicher Weise als ein größeres oder ein wahres Gut uns hinstellt, und der Wille nun dies geringere oder vermeintliche Gut erwählt und zu erreichen trachtet: so besteht eben in diesem Mengel des Weiterstrebens nach einem höheren oder einem wahren Gute (§. 33: dans cette privation d'une tendance ultérieure) das moralische Uebel oder das Böse. — Auf diese Weise bezieht auch Leibniz das Böse zunächst auf den Willen. Allein da die im Bösen sich geltend machende Willensprivation auf's Engste mit der Privation oder Beschränktheit des Intellects zusammenhängt (vergl. die häufige Zusammenstellung von l'erreur et la malice §. 33. 153. 155; l'erreur et les mauvaises inclinations, p. 627b; se tromper et faire d'autres fautes, §. 20. Vergl. auch den als eigene Meinung hingestellten Satz in der Beurtheilung des King'schen Buches über den Ursprung des Uebels p. 652a: c'est toujours faute de raison qu'on fait une mauvaise action, — womit noch zu vergl. Wolff, Theol. nat. II, 289: malum morale actionibus liberis non inhaeret, nisi quatenus erronea praesupponit iudicia), stets nur infolge jener, resp. nach dem irrigen Urtheil des beschränkten Intellects erscheint und hervortritt, also thatsächlich davon abhängig und dadurch bedingt ist: so wird es nicht falsch seyn, zu behaupten, daß Leibniz das Böse nicht blos mit dem Willen, sondern auch mit dem Intellect in Beziehung setzt, — ja, mit letzterem sogar in primärer Weise, da, wie gesagt, die irrigen Urtheile des Intellects den mangelhaften Strebungen des Willens vorangehen, sie erst hervorrufen, den Willen auf das Uebel oder minder Gute ablenken; während, wenn der Intellect stets richtig über das zu erstrebende Gut urtheilte, der Wille, der ja an sich nach dem Guten trachtet, ohne Zweifel stets auch das Gute erstreben würde. Obwohl also den Worten nach Leibniz das Böse der gewöhnlichen Anschauung gemäß auf den Willen bezogen wissen will (vergl. auch die Ausdrücke: la mauvaise volonté, la malice), so ist doch der innerste Grund und Kern desselben vielmehr in der natürlichen Beschränktheit oder Unvollkommenheit des Intellects zu suchen.

Da aber diese — wie wir oben bereits zeigten — unter den Begriff des „metaphysischen Uebels" fällt, so erhellt auch hieraus, mit welchem Fug man der Leibniz'schen Auffassung des Bösen den Vorwurf gemacht, daß dieselbe das moralische Uebel im metaphysischen auflöse oder darauf zurückführe*) — Wenn man dazu noch die Verbindung von Intellect und Willen in der Beschreibung des peccatum originale beachtet (C. 86: intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; s. auch Systema theolog. Leibn. ed Haas, 1861, p. 7: obnubilato intellectu, sensibus praevalentibus etqs.; vergl. §. 288: l'imperfection qui se trouve dans nos connaissances et dans notre spontanéité), so wird man das zum mindesten als das Characteristische des Leibniz'schen Begriffs des Bösen bezeichnen dürfen, daß er

---

*) Deshalb scheint uns Pichler's (Theol. des Leibniz, I, S. 336) Aufregung über Jul. Müller, der u. A. diesen Vorwurf gemacht (Christl. Lehre von der Sünde, Bd. 1 a. m. O.) ungerechtfertigt. Wie kann man auch verkennen, daß eine Betrachtungsweise des moralischen Uebels oder des Bösen, die dasselbe in das beschränkte Wollen („beschränkt" — weil und wenn es nicht genug Kraft und Energie hat [alacritatis defectu refringitur, C. 73], was doch wohl ein metaphysischer Mangel ist, oder wenn und weil es sich auf Gegenstände richtet, die nicht genug Vollkommenheit oder Realität in sich schließen"[§. 33], also wieder ein metaphysischer Mangel), resp. in das beschränkte Handeln (worin mangelhafte Kraft — im metaphysischen resp. physischen Sinne — sich auswirkt, vergl. nam. §. 30. 31. C. 69 ff.) setzt, eine „metaphysische" ist. — Dabei soll nicht geleugnet werden, daß neben dieser Theorie manche einzelne Stellen eine tiefere Auffassung bekunden; so wenn Leibniz §. 30 g. E. in der Entstehung des Irrthums oder wenigstens in der Verfestigung der irrigen Wahrnehmung oder Vorstellung zum falschen Urtheil den Willen in gewisser Weise concurriren läßt (vergl. auch C. 73: defectu attentionis saepe errat voluntas, womit zu vergleichen die Bemerkung Bilfinger's, eines bekannten Anhängers und Vertheidigers Leibniz'scher Gedanken, De orig. et perm. mali §. 246: daß der Irrthum ex ignorantia et praecipitatione, näml. des Willens, hervorgehe); oder wenn er §. 311 versichert: la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser, und das vorher in schöner Weise ausführt. Doch darf man wegen solcher und ähnlicher Einzelbemerkungen, die aus der unbefangenen Selbstbeobachtung geschöpft und von der philosophischen Theorie unabhängig, auch mehr im theologisch-ascetischen Tone gehalten sind, die Theorie selbst, deren Grundanschauung zweifelsohne jene bezeichnete metaphysische ist, nicht wegläugnen wollen.

dasselbe resp. die in demselben sich zeigende Privation nicht blos auf den Willen, sondern auch auf den Intellect bezieht.

So oft also der Intellect, während er auf Gott oder das höchste Gut sich richten sollte, am Creatürlichen hängen bleibt (creaturis adhaerescit, C. 73), so oft der Wille auf Fleischliches sich richtet (ad carnalia vertitur, C. 86) oder auf sinnliche Vergnügen sich beschränkt (§. 33) oder wenn er „alacritatis defectu restringitur" (C. 73), so daß er ein wahres Gut nicht mit aller ihm möglichen Kraft und Energie erstrebt: so sind das Alles Privationen, die das malum morale involviren, mag es in Irrthümern und mangelhaften Wollungen oder in daraus hervorgehenden fehlerhaften Handlungen (vitiosa actio, faute) sich manifestiren. Demnach werden wir sagen dürfen, daß das moralische Uebel nach Leibniz im Mangel an Vollkommenheit des Intellects und des Willens besteht, woraus Irrthümer, mangelhafte Wollungen und, wenn diese in die That übergehen, böse Handlungen entspringen; oder genauer: daß das Böse nach Leibniz im beschränkten Wollen (insbesondere als dem Mangel des Strebens nach einem höheren oder wahren Gute) sammt dem daraus folgenden beschränkten Handeln besteht, welche Beschränktheit des Willens selbst aber wieder mit der natürlichen Unvollkommenheit des Intellects auf's Engste zusammenhängt.

Das letzte Princip des moralischen Uebels liegt, wie das alles Uebels überhaupt, in der ideellen ursprünglichen Beschränktheit der Creatur. Die ideelle Natur der Creatur, wie sie in den im göttlichen Intellect ruhenden „ewigen Wahrheiten" gegründet ist, bringt es mit sich, daß die Creatur nur mit beschränkter Vollkommenheit (die das malum metaphysicum involvirt, das als secundäres Princip des malum morale angesehen werden kann, s. o. S. 207) begabt seyn kann. Da nun die „Vollkommenheit" vornehmlich in den klaren und deutlichen Perceptionen besteht (p. 709, 49), so folgt, daß keine Creatur ganz frei von confusen Perceptionen, weil nie ganz ohne Schranke („Materie" — zunächst materia prima, die — um es kurz zu sagen — die Grundlage für die materia secunda

ist, darum §. 289: les **sens** nous fournissent des pensées confuses) seyn kann), denn sonst wäre sie Gott (§. 64. 124. 403 extr.), — und das gilt selbst von den Engeln (§. 310. **Guhrauer**, Deutsche Schriften I, 411: „Kein Geschöpf kann ohne Unwesen seyn, sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müssen es haben"). Da nun aber aus den verworreuen und unklaren Vorstellungen **Irrthümer** abfolgen, die — wie gezeigt — zu mangelhaften Wollungen und weiter zu fehlerhaften Handlungen führen, so ist es ganz in der Ordnung, wenn Leibniz §. 155 versichert: L'erreur et la malice se suivent **naturellement** dans les animaux faits comme nous sommes, und §. 20: Parce que la créature est limitée essentiellement, il vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes; und nur darüber muß man sich verwundern, daß er nicht folgerichtiger Weise bis zur Behauptung der (metaphysischen) **Nothwendigkeit** des Bösen fortgeschritten ist. Es ist nicht wenig interessant und für die Erkenntniß der Eigenart des Leibniz'schen Philosophirens instructiv, etwas näher den Gedankengängen nachzugehen, durch die er sich dieser Consequenz zu entziehen sucht.

Theod. §. 9. 10. 120 behauptet Leibniz die Möglichkeit einer Welt ohne physisches und moralisches Uebel (p. 624 a. 625 a wird eine Welt ohne moralisches Uebel als möglich hingestellt*). Sehen wir also genauer zu, wie der Philosoph über die Möglichkeit resp. Nothwendigkeit insbesondere des moralischen Uebels näher urtheilt. §. 20 lesen wir: Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient **possibles**;**) und

*) Man muß sich hüten, hier die Andeutung zu finden, als ob Leibniz eine Welt ohne alles Uebel überhaupt und schlechthin für möglich hielte. Es ist vielmehr im ganzen Abrégé de la controverse nur vom mal moral die Rede. Danach wird auch p. 719 a zu beurtheilen und zu verstehen seyn.

) Insofern hat also **Fischer Recht, wenn er (a. o. O. 2. Aufl. S. 696) sagt: „Da die Dinge beschränkt sein müssen, so **kann** ihre Kraft unter Umständen leiden, so **kann** ihr Wille unter Umständen böse handeln." Allein wir haben oben S. 201 Anm. bereits in Bezug auf das physische Uebel an-

genauer speciell in Bezug auf das moralische Uebel C. 69: Fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens; id est: necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia; non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cuius partem facit. Letztere Stelle empfängt ihr volles Licht durch §. 156: La source du péché est dans l'imperfection originale des créatures; cela les rend capables de pécher; et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte. Wenn wir diese Stellen mit einander vergleichen und durch einander ergänzen und erklären, so ergiebt sich Folgendes als Leibniz' Meinung: Nothwendig ist der Grund (fundamentum, source) des Bösen, nämlich die ursprüngliche Unvollkommenheit der Creatur (originalis limitatio = imperfection originale = malum metaphysicum, näher — wie oben gezeigt – die Unvollkommenheit oder Beschränktheit des Intellects); diese nothwendige Unvollkommenheit der Creatur involvirt die Möglichkeit des Bösen*) oder die Fähigkeit zum Sündigen (cela les rend capables de pécher); „nothwendig" ist also auch die Möglichkeit des Bösen (necessarium est, ut mala sint possibilia); das Actuellwerden aber oder das in Existenztreten (ortus) desselben ist zufällig (contingens est, ut mala sint actualia). Was nun aber hat bewirkt, daß das Böse actuell geworden, daß es von der bloßen Möglichkeit (potentia, puissance), wie sie in der „nothwendigen" natürlichen Unvollkommenheit der Creatur, dem „nothwendigen" (daher C. 69: non contingens)**)

---

gedeutet und werden alsbald weiter unten in Bezug auf das moralische des Nähern darthun, daß Leibniz von seinen Prämissen aus die Nothwendigkeit desselben consequenter Weise hätte behaupten müssen.

*) Vergl. Wolff, Theol. nat. II, 289: Malum morale possibile est ob intellectus humani limitationem.

**) Die Lesart dieser Stelle (C. 69) scheint zweifelhaft. Non contingens findet sich — soweit wir haben sehen können — in der 2. Ausg. der Theodicee, Amsterdam, 1720, sodann bei Dutens II, 485, bei Erdm., Opp. p. 658 (s. auch Erdmann, Gesch. der neuern Philos. Bd. 2, Abth. 2, Beilagen S. LXXI).

„Grunde" des Bösen begründet ist, in Actualität übergegangen? Die Antwort ist: das ist geschehen „per harmoniam rerum ob convenientiam cum optima rerum serie", unter Mitwirkung von Umständen (circonstances, §. 156; vergl. C. 138), die jene Möglichkeit zur Actualität übergeführt haben (qui font que cette puissance est mise en acte, §. 156), d. h. da der Plan und die Anlage der „besten Welt" das Böse zur Vollkommenheit derselben erheischte, so hat Gott die Umstände so disponirt, daß die Menschen ihre Fähigkeit zum Sündigen auch actuell bewährten. Die Nothwendigkeit des Bösen (d. h. als actuellen) wird also auf diese Weise nicht aus der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creatur (mal. metaph.) abgeleitet, — vielmehr begründet diese blos die Möglichkeit des Bösen, — sondern aus dem Plan und Zweck der besten Welt. Das Böse ist demnach nur deshalb und insoweit nothwendig, weil und inwieweit es zur Herstellung der besten Welt erforderlich ist (§. 25. 121. 124. 159. 209. 211. 219. 336. C. 120. 126. p. 642, 16. 627 b); die Nothwendigkeit des Bösen ist also keine absolute,

---

Dagegen Gottsched (5. Ausg. Hannov. und Leipzig, 1763, S. 692) übersetzt: „das Zufällige"; auch Bilfinger, De orig. et perm. mali §. 306 (und Jul. Müller, Christl. Lehre von der Sünde, 5. Aufl., 1867, S. 381 Anm.) zieht dies vor. Uebrigens scheint uns jede von beiden Lesarten auf denselben Sinn zu führen. Die nämlich contingens lesen, beziehen es auf ortum und lassen diesen a potentia ad actum übergehen vermöge der Harmonie der Dinge. Doch sehe ich nicht ein, warum man nicht non contingens beibehalten und erklären will: non contingens = necessarium ist das fundamentum mali, d. i. die originalis limitatio creaturarum, welche die Möglichkeit des Bösen enthält. Dies fundamentum mali geht von der (in ihm liegenden oder durch dasselbe involvirten) Möglichkeit des Bösen („a potentia") über ad actum wegen der Uebereinstimmung mit der besten Welt, oder correcter: das in der ursprünglichen Beschränktheit der Creatur der Potentialität nach begründete Böse geht von diesem seinem potentiellen Sein in Actualität über vermöge der Harmonie der Dinge. — Wenn auf diese Weise auch die Ausdrucksweise der Stelle nicht als ganz correct und genau sich erweist (fundamentum a potentia — nämlich, muß man erläuternd hinzudenken: peccati, quam continet s. involvit — transit ad actum, statt: peccatum a potentia sua in originali limitatione fundata transit ad actum), so scheint sie mir doch wegen der eminenten Analogie mit §. 156 (wo ganz derselbe Gedanke, nur in correcterer Weise, ausgedrückt ist) unverändert beibehalten werden zu sollen.

„metaphysische" (vergl. §. 174. 282. C. 21. p. 641, 14. 763, 9), sondern eine „hypothetische" (vergl. §. 25) oder „moralische" (von der Güte und Weisheit Gottes abhängige, §. 174. 234), wie die Nothwendigkeit der „besten Welt" selbst nur eine moralische ist, da Gott — métaphysiquement parlant — auch eine minder gute Welt (§.234. 201), in der aber kein moralisches Uebel seyn würde*) (§. 10. 124. 233. p. 474 a), hätte schaffen oder wählen können.

Daraus scheint nun doch zu folgen, daß die mit beschränkter Vollkommenheit ausgestatteten und dadurch mit der Möglichkeit des Bösen behafteten Creaturen, die in der besten Welt vermöge der in ihr eigenthümlich disponirten Umstände actuell sündigen mußten, in einer anderen, minder guten Welt auch nicht hätten sündigen können', so daß also zur Vermeidung des Bösen nur die Translocation derselben in eine andere Welt für Gott nöthig gewesen wäre. Indeß stellt Leibniz selbst die Sache nicht so dar, sondern sagt: Gott habe das Böse vermeiden oder die Creaturen am Sündigen hindern können, wenn er einzig und

*) Daß eine Welt mit moralischem Uebel die beste seyn könne und insbesondere besser als jede andere ohne solches, spricht Leibniz keineswegs „als bloße Behauptung aus" (s. Erdmann, Gesch. d. n. Phil. 2. Bd., 2. Abth., S. 156), sondern sucht es auch auf seine Weise probabel zu machen. So deutet er §. 119 an, daß zur Vermeidung des (insbesondere aus dem Mißbrauch des freien Willens entspringenden) Bösen Gott den Creaturen den freien Willen hätte versagen, d. h. überhaupt keine vernünftigen Creaturen schaffen müssen; — welchen Defect aber würde das in der Welt ausmachen! — Oder an einer anderen Stelle wird darauf hingewiesen, wie das Böse aus dem Mißbrauche der Vernunft entspringt, so daß also zu seiner Vermeidung den Geschöpfen das Geschenk der Vernunft hätte vorenthalten werden müssen. Aber: la raison est une si belle chose qu'il semble que le monde n'ait pas valu la peine d'être créé sans la raison, et si on ne la pouvait accorder aux créatures sans le péché, il fallait mieux que le péché arrivât (Foucher de Careil, Lettres et opuscules de Leibniz, Paris 1854, p. 182); vergl. dazu auch §. 119: il fut plus convenable à la perfection de l'Univers de donner la raison aux hommes, non obstant les mauvaises suites qu'elle pourrait avoir à leur égard. Faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'Univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison? — Noch ein anderes, vom metaphysischen Guten hergenommenes Argument s. u. f. Anm.

allein vernünftige Creaturen auf der Welt hätte haben wollen*) (§. 120: vouloir que Dieu empêche les créatures raisonnables d'abuser du franc arbitre, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces créatures toutes seules; — si Dieu n'avait que ces créatures en vûe, il les empêcherait sans doute de se perdre), oder wenn er nur reine Geister geschaffen hätte (ebend.). Allein eine Welt, in der nur reine Geister, also von aller Materie befreite, damit aber auch aller Ordnung und allem Zusammenhange (die ohne Materie nicht möglich sind, vergl. §. 120: cet ordre — nämlich des temps et des lieux — demande la matière, und p. 432b) entnommene Wesen existiren, wäre ja eigentlich keine „Welt" mehr; also läßt sich wenigstens von einer „Welt" ohne moralisches Uebel (monde sans mal, p. 624a) nach Leibniz'schen Voraussetzungen nicht reden. — Dazu kommt, daß Geister ohne alle „Materie" nothwendig auch ohne alle Schranke und Unvollkommenheit seyn würden; allein solche Geister wären ja dann offenbar nicht mehr dieselben oder jenen gleiche Creaturen, von denen der Philosoph anfänglich geredet und versichert, sie brauchten nur allein zu existiren, so ließe sich das Böse vermeiden; denn jene waren ohne Zweifel endliche und beschränkte, diese aber, die er nun einführt, sind und müssen seyn unbeschränkte, von aller Schranke freie Creaturen, also in Wahrheit andere. Und das giebt auch Leibniz selbst zu, indem er anderswo versichert, daß, wenn das Böse vermieden werden sollte, andere Creaturen existiren müßten (s. Foucher a. a. O. p. 180: sans le péché nous-mêmes ne serions point, il y aurait des autres créatures; vergl. auch p. 627b), und zwar müßten jene „anderen" Creaturen, nach dem Gesagten,

---

*) Auch hieran knüpft Leibniz ein Argument für den Satz, daß eine Welt ohne moralisches Uebel weniger gut sein würde, als eine Welt mit solchem. Nämlich wären blos vernünftige Wesen auf der Welt, alle vernunftlosen Geschöpfe aber ausgeschlossen, so würde der durch den Ausfall des auch in letzteren erscheinenden bonum metaphysicum bewirkte Schaden größer seyn, als der durch das malum morale der vernünftigen Creaturen in der Welt angerichtete; s. §. 209. p. 625a II.

unbeschränkte, unendliche, nur mit klaren und deutlichen Vorstellungen ausgerüstete Wesen, also „Götter" seyn (vergl. Guhrauer, deutsche Schriften a. a. O.: „Kein Geschöpf kann ohne Unwesen seyn, sonst wäre es Gott." C. 69: Quod limitatione careret, Deus foret. §. 124: Si la créature n'avait que pensées distinctes, ce serait un Dieu). Wird aber auf diese Weise zur Vermeidung des Bösen etwas von Leibniz selbst als unmöglich und absurd Bezeichnetes erfordert, so konnte er auch kaum im Ernste behaupten, daß Nichts der Existenz sündenfreier Wesen im Wege stehe (rien n'empêche, §. 120), oder daß Gott leicht (aisément, §. 124) alles Böse hätte ausschließen können; während er doch anderswo (§. 120) wieder versichert: il n'a point été faisable que toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la divinité: eine „so große," d. h. genauer absolute Vollkommenheit aber würde nöthig seyn, wenn die vernünftigen Creaturen absolut sündenfrei seyn sollten.

Sehen wir davon ab, daß Leibniz noch eine Möglichkeit der Ausschließung des Bösen proponirt, nämlich auf dem Wege des Wunders (§. 120. 155. p. 642, 16), und halten wir uns nur an den natürlichen Lauf der Dinge, so ist zu sagen, daß Leibniz nach seinen eigenen Prämissen consequenterweise nicht blos die Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit des Bösen hätte behaupten müssen, und zwar nicht blos die aus dem Zusammenhange mit der besten Welt folgende moralische, sondern die mit der natürlichen Unvollkommenheit oder Beschränktheit der Creatur gegebene metaphysische oder absolute. Daß nicht eigentlich die beste Welt, sondern vielmehr eben diese natürliche Unvollkommenheit der letzte und wahre Grund des Bösen ist, deutet übrigens auch Leibniz selbst an, wenn er auf die Frage: warum denn sogar die beste Welt nicht ohne Böses sey, antwortet: la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne saurait être exempté de certains maux (p. 627b), und ganz ähnlich C. 79. Vergl. dazu auch die schon einmal angeführte Stelle §. 155:

L'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: wir sind aber endliche, beschränkte, unvollkommene Wesen; also ist bei solchen das Böse eine „natürliche," dann aber auch nothwendige Folge. —

Endlich kann es keinem Zweifel unterliegen, daß, wer das Böse in rein metaphysischer Auffassung in das „beschränkte Handeln" (s. o. S. 208 Anm.) setzt, dies letztere aber aus der Natur, näher aus der beschränkten Empfänglichkeit der Creatur (für die von Gott ihnen behufs des Handelns mitgetheilte Kraft) ableitet (C. 69. §. 30), daß der, sobald er diese natürliche Beschränktheit der Creatur für nothwendig (weil aus ihrer unveränderlichen idealen Natur folgend) erklärt, ebendamit auch das daraus absolgende beschränkte Handeln oder das Böse als (metaphysisch) nothwendig setzt. — Ist dem nun aber also, dann darf man sich, nebenher bemerkt, wundern, daß Leibniz so oft blos von „Etlichen" redet, die ob convenientiam cum optimo mundo dem moralischen Uebel unterworfen seyen (§. 160. 219. 222. 122. 123. C. 126). Sind diese etwa blos ein Theil des Menschengeschlechtes, so daß ein anderer Theil auch nicht sündigen könnte? Doch nein, diese „Etliche" sind nach des Philosophen eigener Meinung vielmehr — das ganze Menschengeschlecht! Denn C. 138 versichert er ausdrücklich: omnes homines aequaliter esse, at non similiter malos. Dann ist aber jener Ausdruck (quidam, quelques — uns) eine sehr starke, übrigens für die Begründung und Vertheidigung des Leibniz'schen Optimismus characteristische Litotes! (An der angeführten Stelle C. 138 deutet übrigens Leibniz selbst an, welche wahre und richtige Bedeutung den oben genannten „Umständen" zuzuschreiben ist. Nämlich nicht, daß das Böse überhaupt, sondern daß es mehr oder weniger actu hervortritt, bewirken dieselben.)

Was das Verhältniß und die Stellung Gottes zum Uebel betrifft, so unterscheidet Leibniz zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen in Gott. Diese Unterscheidung ist bekannt und das Einzelne aus §. 22. C. 24—28 leicht zu entnehmen. Wir berühren hier nur Einen Punkt, dessen

Darstellung uns bei Fischer nicht klar und unmißverständlich genug zu seyn scheint. Wenn nämlich Fischer (a. a. O. 2. Aufl. S. 701) sagt: „Der göttliche Wille richtet sich auf das Gute, der göttliche Verstand bindet den Willen an das Mögliche, der so bestimmte Wille schafft das möglich Beste. Wir können demnach im göttlichen Willen die ursprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung unterscheiden. Jene geht der Wahl voraus und ist durch Nichts als die göttliche Vollkommenheit selbst bedingt; diese folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im göttlichen Verstande gegebenen Möglichkeiten eingeschränkt ist. Darum nennt Leibniz den unbedingten Willen vorhergehend, den bedingten nachfolgend," — so scheint das doch leicht dahin mißverstanden werden zu können, als ob Gott nach seinem vorhergehenden Willen überhaupt alles Gute wolle, noch ohne die Erwägung, ob es auch möglich sey oder nicht, so daß Gott auf diese Weise auch etwas Unmögliches antecedenter wollen könne, und als ob nachgängig erst der Verstand hinzukomme und den Willen an das Mögliche binde, und Gott alsdann nach seinem nachfolgenden Willen unter allem Möglichen wähle das möglich Beste. Daß indeß dies Leibniz' Meinung nicht seyn kann, geht daraus hervor, daß nach seiner Ansicht auch in Gott der Verstand überhaupt dem Willen vorangeht (vergl. Gerhardt, Philosophische Schriften von G. W. Leibniz, 1. Bd., S. 257, not. 84: Etiam in Deo intellectus natura prior est voluntate). Gott will also Nichts, was er nicht einsieht (— „neque enim perfectionem voluntatis divinae tam latam fingere debemus, ut velit, quae intellectus non capit," — ibid. not. 83) oder: der Wille Gottes setzt „rei volendae intellectum" (ibid. not. 80) voraus; der Verstand aber, da er sich auf alles „Mögliche" erstreckt (vergl. p. 203 a: possible = intelligible distinctement; p. 720 a. §. 224) oder der Inbegriff alles Möglichen (possibilitates = essentiae = ideae) ist (C. 8. p. 708, 43 u. o.), involvirt „rei intellectae possibilitatem"; folglich „voluntas supponit rei volendae possibilitatem" (vergl. a. a. O. bei Ger-

hardt not. 80). Gott will also nur das, dessen Möglichkeit er einsieht. Wenn es nun vom vorhergehenden Willen heißt, daß er auf alles Gute gehe (à tout bien), so ist alles mögliche Gute zu verstehen (tout bien possible. §. 116; tout bien qui est faisable, §. 80; §. 282) und zwar jedes für sich gesondert und einzeln (pris en soi et comme détaché, p. 627a; chaque bien à part entant que bien, §. 22; bonum aliquod in se et particulariter, C. 24). Da nun aber nicht alles Mögliche zu einem Ganzen vereinbar (compossibel) ist (compossible = ce qui peut consister ensemble, p. 293a. 312a), so wählte der nachfolgende Wille Gottes, der nämlich auf das Ganze geht (qui spectat totale, C. 24; va à la production d'autant biens qu'on en peut mettre ensemble, p. 627a). diejenige Combination compossibler Dinge, durch die „maxima fit possibilium productio“ (p. 148a) oder durch die „maximus effectus obtinetur“ (C. 26) oder mit Einem Worte: die beste, und zwar, da sich's hier immer um das Mögliche handelt, die beste mögliche oder die möglich beste (le meilleur possible, le meilleur faisable). — Auf diese Weise also vermeidet es Leibniz, den sog. vorhergehenden Willen mit der bloßen Velleität (ubi quis vellet, si posset, C. 25) zu confundiren, wie es nach Fischer's Darstellung den Anschein hat; und man wird ihm den Vorwurf einer solchen Confundirung auch nicht in der Fassung Sigwart's (Das Problem des Bösen, Tübing. 1840, S. 253) machen können, indem man sagt, „nach dem vorangehenden Willen habe Gott das Gute ohne den Gegensatz gewollt, nach dem nachfolgenden aber das Gute mit dem Gegensatze des Bösen“. Denn der vorhergehende Wille geht nach Leibniz überhaupt nicht auf irgendwelche Combination von Gut oder Uebel, sondern bezieht sich, wie gezeigt, auf jedes für sich besonders und einzeln, wie es klar ausgesprochen ist §. 116: La volonté antécédente a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison et tend à avancer le bien et à empêcher le mal, und p. 627a: La vol. ant. de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal chacun pris

en soi et comme détaché; vergl. auch §. 25: tout bien en soi entant que bien; §. 119: les biens entant que biens considérés en eux-mêmes; C. 33: bona per se; — und wie es überdies bestätigt wird durch die Einführung eines sog. „mittleren" Willens (vol. moyenne, §. 119), der auf Einzelcombinationen von Gut und Uebel geht (lorsqu'on attache un bien à un mal), während der nachfolgende Wille aus einer Totalcombination resultirt.

Aus dem Gesagten beantwortet sich auch die Frage, auf die Leibniz selbst direct und besonders nicht eingeht: ob die Existenz des metaphysischen Uebels unter den vorhergehenden oder nachfolgenden Willen Gottes falle. Die neueren Darsteller der Leibniz'schen Theodicee haben — soweit ich habe sehen können — sich fast alle für das Erstere entschieden. Allein da nach Leibniz' Versicherung der vorhergehende Wille auf Gewinnung alles möglichen Guten geht und auf das Uebel nur insoweit, als er auf dessen Ausschließung tendirt (vergl. außer den angeführten Stellen noch §. 114: la vol. ant. repousse tout mal, und C. 34: mala non cadunt in voluntatem Dei antecedentem nisi quatenus ad remotionem eorum tendit), so wird man doch sagen müssen, daß Leibniz die Existenz auch des metaphysischen Uebels vielmehr unter den nachfolgenden Willen Gottes gestellt wissen will.

Das Verhältniß Gottes zum moralischen Uebel sucht Leibniz bekanntlich mit Hülfe des Begriffes der „Zulassung" deutlich zu machen. Da sich in den neueren Analysen der Leibniz'schen Theodicee Eingehenderes darüber nicht findet, wie Leibniz diesen so vielfach hin und her gewandten*) Vexirbegriff seinerseits näher bestimmt und aufgefaßt hat, so mögen einige Worte hierüber noch Platz gewinnen. Die Hauptfrage ist die: Ist die Zulassung in Leibniz' Sinne eine freiwillige oder nicht, läßt Gott das Böse mit seinem Willen oder ohne, resp. gegen denselben

*) Eine kleine Blumenlese der verschiedenen Wendungen giebt Bilfinger, De orig. et perm. mali §. 261.

zu? Das zu entscheiden ist nicht ganz leicht, da Leibniz nirgends eine irgendwie genügende Definition seiner „Zulassung" giebt (die einzige Andeutung C. 28, wonach permittere = non impedire seyn soll, wird kaum als solche gelten können). An einigen Stellen nun hat es allerdings den Anschein, als ob Leibniz eine freiwillige Zulassung statuire, wo er nämlich von einem „zulassenden Willen" spricht (C. 28; §. 158: vouloir permettre), der circa alienos actus versire, im Unterschied vom „productiven" Willen (circa proprios actus). Indeß dieser Schein ist trügerisch. Denn wenn Gott das Böse mit Willen zuließe, dann müßte er doch offenbar und nothwendig das Böse selbst irgendwie wollen. Dagegen aber behauptet Leibniz anderweitig strictest, daß Gott das Böse schlechterdings nicht wolle (§. 23: Dieu ne veut point du tout le mal moral), und C. 28 versichert er, daß das Object des sog. zulassenden Willens nicht das Zugelassene selbst, sondern — nur die Zulassung sey!

Ferner: Wer mit Willen etwas thut, der thut es in irgend einer Absicht, sey es als Zweck oder wenigstens als Mittel zu einem Zwecke. Aber gerade dies Kennzeichen wahrhaft willenhaften Thuns schließt Leibniz von der Zulassung auf's Strengste aus: er versichert außerordentlich oft (z. B. §. 25), daß Gott das Böse nicht als Zweck, auch nicht einmal als Mittel zu einem höheren Zwecke, sondern nur als conditio sine qua non des „Besten" zulasse, d. h. als unvermeidliche Bedingung, ohne die er das Beste, das er soll, nicht erreichen kann. Die Sache verhält sich demnach so: Gott soll und will die beste Welt schaffen; weil aber diese ohne das Böse nicht möglich ist (denn dasselbe gehört unabtrennbar zur besten Welt), so muß Gott das Böse in der Welt einlassen oder zulassen; wenn er anders handelte, würde er selbst einen Fehler begehen (§. 125), der viel schlimmer wäre, als das durch die Menschen verübte Böse (§. 129. 131. 158. C. 67). Somit ist also der eigenthümliche Character der Leibniz'schen Zulassung dieser: Gott läßt das Böse zu nicht weil er es selbst irgendwie will, sondern weil er nicht anders kann (§. 158), weil er es zulassen

muß (C. 38. 66), weil er dazu verpflichtet ist (§. 129. 158. 24); oder, um es anders zu sagen, die Zulassung wird bei Leibniz nicht aus dem Willen, sondern aus der Pflicht abgeleitet und so, wenn auch dem Willen nicht gerade entgegengesetzt, doch mindestens von ihm getrennt.

Es ließe sich nun leicht zeigen, wie Leibniz von seinen Prämissen aus folgerechterweise durchaus eine intimere Beziehung zum Willen in den Begriff der Zulassung hätte aufnehmen, dann aber am besten diesen so vieldeutigen und mißverständlichen Begriff bald ganz aufgeben und einfach zugestehen müssen, daß Gott auch das Böse irgendwie wolle. Es mag hier genügen, nur auf die wenigen Stellen noch kurz hinzuweisen, wo Leibniz selbst diesen Gedanken streift. Während er nämlich sonst immer nur den Titel der conditio sine qua non auf die Zulassung des Bösen angewandt wissen will, ist es ihm dennoch an einzelnen Stellen begegnet, auch das oben von uns bezeichnete, von ihm sonst stets perhorrescirte Kennzeichen wahrhaft willenhaften Thuns der Zulassung beizulegen, nämlich p. 624 b, wo es heißt: Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, und la permission du mal tend au bien de l'Univers; s. auch p. 626 b: permettre pour un plus grand bien. Nehmen wir hiezu den von ihm selbst §. 204 zugestandenen Kanon: Quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché, dann ist ersichtlich, wie nahe er selbst daran war, zu behaupten, daß Gott auch das Böse in gewisser Weise wolle, und so seinen Begriff der Zulassung selbst zu corrigiren, eine Correctur freilich, die nothwendig zur völligen Aufgebung des Begriffes treiben mußte; und auch hiefür haben wir wenigstens Einen Beleg aus jener merkwürdigen Abhandlung De Fato (bei Trendelenburg, Historische Beiträge, II, 189), worin Leibniz überhaupt über manche Punkte offener und deutlicher sich ausspricht, als in den oft gewundenen Auslassungen der Theodicee, und wo er nicht ansteht, zu versichern: Deum numquam se posse habere pure permissive.

Zum Schluß sey es noch gestattet, eine Bemerkung zu

machen, die für die mangelhafte Consequenz des Leibniz'schen Philosophirens charakteristisch ist. Es betrifft nämlich seine Anschauung von concursus divinus. Ueber diesen Punkt glauben wir in der Theodicee eine dreifach modificirte Auffassung und Darstellung gefunden zu haben. Die erste ist jene bekannte, mit der creatio continua im strengsten Sinne (vergl. §. 385. 27) verbundene, namentlich §. 27—31, C. 68—72 niedergelegte, nach der Leibniz jedwede reale und positive Mitwirkung der Creatur fast ängstlich ausschließt, und nach der eine Handlung nur insoweit der Creatur selbst zugeschrieben wird, als sie beschränkt, mit einem Mangel oder einer Limitation behaftet ist (s. nam. §. 377), wobei er, um allen Schein etwelcher positiver Mitwirkung zu vermeiden, noch versichert (§. 30 — unter dem bekannten Bilde des Schiffes —), daß die Creatur nicht die Wirkung Gottes resp. die schon mitgetheilte reale Kraft durch sich vermindere (diminuer par soi-même, car ce serait agir!), sondern nur die erst mitzutheilende oder zu empfangende durch seine mangelnde Empfänglichkeit beschränke (modérer par sa réceptivité; vergl. auch p. 627b: limiter est refuser le progrès). Nach dieser Auffassung also wird man sagen dürfen, daß die Creatur sich Gott gegenüber in ihrem sog. „Handeln" rein passiv verhält. — Allein wenn dem so ist, wenn die Mitbethätigung der Creatur auch bei ihren bösen Handlungen eine so geringe, in Wahrheit gar keine ist, ist dann nicht Gott selbst vielmehr der Urheber der Sünde, und zwar der alleinige (cause unique)? Um diesen Einwand zu vermeiden, rechnet Leibniz an einer merkwürdigen Stelle — §. 392 — die Limitationen der Creatur zu den „Realitäten", und läßt sie als causae secundae zur Hervorbringung des „Beschränkten", d. i. der beschränkten oder bösen Handlung*), nunmehr in wahrerer

*) Aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle (es handelt sich §. 387—396 um die Hervorbringung einer — innern oder äußern — That oder Handlung, und zwar einer bösen; vergl. §. 387. 391: production de quelque autre chose — — — — comme une pensée, une volition, choses réellement distinguées de la substance) geht hervor, daß in ihr nicht von der „Her-

Weise „mitwirken". Diese zweite Auffassung steht in der Mitte zwischen der zuerst bezeichneten und einer dritten, die noch weiter geht und der ersten geradezu widerspricht. §. 388. 390. 395 nämlich lehrt Leibniz, daß Gott nur die Natur oder Substanz der Creatur fortwährend hervorbringe (schaffe), nicht aber ihre Modificationen (d. i. Handlungen); diese sollen vielmehr von der Creatur selbst kommen, indem sie gemäß der ihr von Gott fortwährend mitgetheilten Natur wirksam ist (la créature opère conformément à cette nature, qu'il lui rend en la créant toujours, §. 388); so daß also auf diese Weise die Fehler und Vergehungen (Verbrechen) der Creatur durch ihre eigene freie Wirksamkeit zu Stande kommen (ebend. z. E.). Daß nun diese Darstellung den sonstigen Prämissen und Aussprüchen Leibniz' zuwiderläuft, ist evident. §. 27 (s. auch §. 381) hatte er selbst einen solchen „allgemeinen" concursus Gottes, nach dem „Dieu crée les substances et leur donne la force dont elles ont besoin, et après cela il les laisse faire et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions," ausdrücklich abgelehnt; hatte §. 27. 31. 377. C. 9 ff. die Abhängigkeit der Creatur von Gott auch auf ihre Handlungen bezogen; hatte §. 385 versichert, daß die Abhängigkeit der Creatur von Gott in der Folge ebenso groß sey, als am Anfange (wo die Creatur zuerst geschaffen worden); und während er §. 27 geschrieben: La conservation (= création continuée, ebend. z. E.) d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis), schreibt er §. 395: Qui ne voit quo'n n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place etc. — Mit welchem Rechte endlich, muß man fragen, trennt der Philosoph auf solche Weise die Substanz von ihren Modificationen, ihre (essentielle) Natur von ihrer Thätigkeit, da doch nach seiner Lehre die Natur, das Wesen der Substanz (Monade) in der Thätigkeit besteht (§. 393. p. 714 a. 111 b. 722 b. 113 a. 122 b. 124 b. 156, 8.

---

vorbringung der Creatur, also des Beschränkten," die Rede ist, wie Pichler (a. a. O. I, 324) meint, sondern von der Hervorbringung der „Modificationen" oder Actionen der Creatur.

157, 9. 11. 191a. 202b. 445b), und er p. 111b sagt, daß, was nicht wirke, nicht existire (quod non agit nec existere)? Ohne Zweifel hat daher Bayle Recht, wenn er sagt: Dieu ne me conserve pas comme un être sans formes; — je suis un individu, il me crée et conserve comme tel — — — — avec telle pensée, telle action, tel mouvement et telle détermination (§. 386).

Doch wir müssen damit unsere Bemerkungen beschließen; und darum trotz des hartnäckigen Hiatus:

Ite meae chartae: etenim suxistis abunde!

Ueber eine neue Species von Philosophie.

Von
H. Ulrici.

Zu dieser auffallenden Ueberschrift bin ich veranlaßt durch den ebenso auffallenden Titel der neu erschienenen Zeitschrift: „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt herausgegeben von R. Avenarius. 1. Heft. Leipzig, Fues, 1876.“ Dieser Titel kann nur besagen wollen, entweder daß es neben der wissenschaftlichen Philosophie auch noch eine unwissenschaftliche gebe und gegeben habe, oder daß zu der gewöhnlichan Unterscheiduug der philosophischen Systeme in idealistische, realistische, empiristische, dogmatistische 2c. auch noch der Unterschied der wissenschaftlichen Systeme hinzuzufügen sey. Letztere würde als eine neue Art allen bisher unterschiedenen Systemen gegenübertreten. Denn obwohl die Geschichte der Philosophie wie ein perennirender Kampf erscheint und jedes neue System die andern des Irrthums, der Einseitigkeit, Inconsequenz 2c. beschuldigt hat, so hat doch bisher noch jedes die Wissenschaftlichkeit, das wissenschaftliche Streben, den wissenschaftlichen Geist der übrigen anerkannt. Kurz die Philosophie hat stets sich selbst als Wissenschaft gefaßt und gerirt (auch die mittelalterliche Scholastik wollte die Wahrheit der Offenbarung

wissenschaftlich begründen), und hat allgemein auch dafür gegolten. Entweder also ist das Prädicat „wissenschaftlich" ein völlig überflüssiges Epitheton ornans, oder die Vierteljahrsschrift will einen neuen Begriff von Wissenschaftlichkeit und damit eine neue Art von Philosophie einführen, oder sie erhebt den Anspruch, daß die von ihr vertretene Philosophie die allein wissenschaftliche sey, jede andere kein Recht auf diesen Namen habe und mithin in Wahrheit keine Philosophie sey. Oder soll etwa der auffallende Titel, nebenbei wenigstens, eine versteckte Reclame seyn, gewählt um die Neugier des Publikums zu erregen? Auch das wäre in dieser Zeit der alle Gebiete überfluthenden Reclame, in der so mancher, um nicht ersäuft oder fortgeschwemmt zu werden, mitreclamiren zu müssen glaubt, nicht schlechthin unmöglich, obwohl wir weit davon entfernt sind, die bloße Möglichkeit ohne Weiteres zur Hypothese zu erheben.

Was also ist und will die „wissenschaftliche" Philosophie? Wir freuen uns, daß der Herausgeber die Nothwendigkeit gefühlt hat, diese Frage zu beantworten und den gewählten Titel zu rechtfertigen oder doch zu erklären. Schon der dem Hefte beigefügte „Prospect" giebt uns einigen, wenn auch noch sehr allgemeinen Aufschluß, indem er erklärt: „Von der Voraussetzung ausgehend, daß Wissenschaft nur so weit möglich ist als Erfahrung die Grundlage bildet, wird die Vierteljahrsschrift nur solcher Philosophie dienen, welche im Sinne jener Voraussetzung Wissenschaft ist." Damit ist denn, wie zu erwarten war, jede andre Philosophie, die von dieser Voraussetzung nicht ausgeht, von vorn herein für unwissenschaftlich erklärt. Heutzutage wird nun zwar dieß Verdammungsurtheil vielseitige, vielleicht ziemlich allgemeine Zustimmung finden. Allein eine „Voraussetzung" bleibt doch immer nur eine Voraussetzung, auch wenn sie von einer philosophischen Zeitschrift gemacht ist. Und noch ist der uralte Satz nicht widerlegt, daß die Wissenschaft jede Voraussetzung, jede Behauptung, die sie aufstellt, begründen, beweisen müsse, weil ja sonst jede beliebige subjective Meinung, jede Schrulle mit demselben Recht Anspruch auf wissenschaftliche

Geltung erheben könnte wie die wissenschaftliche Philosophie. Wir sind daher der Meinung, daß die Philosophie zuerst und vor Allem die Frage zu beantworten hat: Läßt sich überhaupt und wie und wodurch läßt sich etwas beweisen? Denn ergäbe sich, daß, wie der Skepticismus behauptet, sich nichts beweisen ließe, Alles ungewiß sey und bleibe, so könnte offenbar von Wissenschaft nicht die Rede seyn. Die Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie geht auf diese Frage (die ich in meiner Logik erörtert und zu beantworten gesucht habe) nicht ein; sie setzt die Möglichkeit des Beweisens und die Art und Weise (Methode) wissenschaftlicher Beweisführung stillschweigend voraus. In dem Artikel „Zur Einführung" sucht indeß der Herausgeber doch wenigstens die Voraussetzung des Prospects einigermaßen zu begründen. In Uebereinstimmung mit der bisherigen allgemeinen Annahme erklärt er hier (S. 2): „Philosophie will in erster Linie Wissenschaft seyn, nicht mehr und nichts Andres." Und demgemäß stellt er die Frage: „Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich, oder kürzer ausgedrückt, wie ist wissenschaftliche Philosophie möglich?" — Aber will die Philosophie Wissenschaft seyn, — und das und nichts Andres hat sie, wie bemerkt, stets und von jeher gewollt, — so ergiebt sich die Frage, nicht wie ist wissenschaftliche Philosophie, sondern, da unwissenschaftliche keine Philosophie wäre, wie ist Philosophie überhauht möglich. Und diese Frage besagt genau dasselbe was die alte fundamentale Urfrage: wie ist Wissenschaft möglich? — die Frage, mit deren Aufstellung die Wissenschaft erst anhebt, weil nach deren Beantwortung von Wissenschaft erst die Rede seyn kann.

In der That geht denn auch Avenarius an die Beantwortung dieser Frage, indem er die „Bedingungen" aufstellt, die „zur Constitution aller Wissenschaft deren Begriffe nach erfüllt seyn müssen". — Wir hätten freilich gewünscht, daß er zuvor den „Begriff" der Wissenschaft definirt hätte, da ja ihm gemäß die Bedingungen ihrer Constituirung bestimmt werden, also aus ihm sich ergeben sollen. Nehmen wir es indeß mit einem Jour-

nalartikel, der sich kurz fassen muß, nicht so genau; lassen wir es uns gefallen, daß der Begriff der Wissenschaft als allgemein bekannt und anerkannt vorausgesetzt wird. Allein gleich die erste der aufgestellten Bedingungen scheint uns wiederum auf einer bloßen Voraussetzung zu beruhen. Es versteht sich zwar von selbst, daß „die begriffliche Erfassung und Gliederung des Materials" ein nothwendiges Erforderniß aller Wissenschaft ist; denn nur dadurch kann ihr Inhalt Allgemeingültigkeit erlangen. Aber es fragt sich, ob uud wie allgemeingültige Begriffe überhaupt und insbesondere ob sie auf dem Wege der Erfahrung zu gewinnen sind. Es genügt nicht, wenn Avenarius fortfährt: Die Wissenschaft habe „diejenigen Merkmale und nur diejenigen zu sammeln, die allen Einzelobjecten, seyen sie Dinge oder Vorgänge, gemeinsam also allgemein sind, und welche, um ein der Beurtheilung entgegentretendes Object als ein bestimmtes wiedererkennen zu lassen, in jedem Objecte wiederkehren müssen, also zu dieser Recognition nothwendig sind." Denn in der „Erfahrung" sind uns diese allgemeinen, allen Objecten gemeinsamen Merkmale keineswegs gegeben. Es ist unbestreitbare Thatsache, daß wir außer Stande sind, die ganze Fülle der einzelnen Dinge und Vorgänge in der Welt empirisch kennen zu lernen. Von der „Grundlage der Erfahrung" aus läßt sich mithin nicht behaupten, daß es allgemeine, allen Objecten gemeinsame Merkmale gebe, welche die Wissenschafe bloß zu „sammeln" brauche. Wir setzen zwar unwillkürlich voraus, daß die Dinge begrifflich, in Gattungen, Arten, Exemplare, unterschieden seyen. Aber ehe wissenschaftlich von solchen Unterschieden die Rede seyn kann, hat die Wissenschaft erst darzuthun, daß und inwiefern wir zu jener Voraussetzung berechtigt sind, oder wenigstens wie wir dazu kommen, sie zu machen. So lange dieß nicht anderswoher als aus der dazu nicht ausreichenden Erfahrung nachgewiesen ist, schwebt die Definition des Begriffs als einer Vorstellung, „welche das Allgemeine und zur Recognition Nothwendige und daher [?] das Wesentliche der Einzeldinge enthält," in der Luft. Jedenfalls macht es sich der in die

wissenschaftliche Philosophie „Einführende" doch etwas zu leicht, wenn er ohne Weiteres hinzufügt: „Ist das Erkenntnißobject ein Vorgang, so heißt der Begriff Gesetz." Denn dadurch, daß der Begriff statt Einzeldinge Einzelvorgänge mit gemeinsamen Merkmalen umfaßt, kann er offenbar nicht zum Gesetz werden. Der Begriff des Gesetzes fordert, daß ihm gemäß etwas geschieht. Von Gesetz kann mithin erst die Rede seyn, nachdem die Kraft oder Thätigkeit gefunden ist, von welcher die begrifflich verbundenen Vorgänge ausgehen, und nachdem dargethan ist, daß diese Kraft in einer bestimmten sich gleich bleibenden (weil in ihrer Natur liegenden) Weise wirke. Denn eben diese Weise ist das Gesetz, dem gemäß sie selbst thätig ist, dem gemäß also auch die Vorgänge (als ihre Thaten) erfolgen und auf dem die begriffliche Gleichheit ihrer Merkmale beruht. —

Aehnlich wie um die begriffliche „Erfassung" des Materials steht es um die begriffliche „Gliederung" desselben. Jene soll sich zu dieser „gestalten" dadurch, „daß aus den niederen Begriffen höhere abgeleitet werden," und daß „das hiermit sich organisirende System von Begriffen seinen Abschluß finde in einem obersten Begriff, der dann in den entsprechenden Abstufungen alle niedreren Begriffe unter sich enthält" (S. 3). Denn wenn wir auch zugestehen wollten, daß die Ableitung höherer Begriffe insofern auf der Grundlage der Erfahrung ruhe, als die niederen aus ihr gewonnen werden, so ist doch dieß Ableiten für eine auf die Erfahrung allein sich basirende Wissenschaft ein willkürliches Thun, da die Erfahrung dazu keinen Anlaß giebt. Vielmehr wie schon die „begriffliche Erfassung" des Materials, die Ableitung der „niederen" Begriffe, im Grunde ein Hinausgehen über die Erfahrung ist, so und noch entschiedener beruht die Ableitung der „höheren" Begriffe wie überhaupt die begriffliche „Gliederung" des Materials nicht auf der Erfahrung, sondern auf einem Bedürfniß oder Triebe unsers eignen Intellects. Dieß erkennt denn auch A. unwillkürlich an, indem er im Folgenden von der Wissenschaft rühmt und ihre „Werthschätzung vor dem bloßen Wissen" darein setzt, daß sie durch ihre Arbeit

der begrifflichen Erfassung und Gliederung den „Drang" nach Wissen befriedige und zugleich dem „Bedürfniß des menschlichen Geistes" nach Einheit genüge. Demnach aber genügt es dem Begriffe der Wissenschaft offenbar nicht, sie bloß auf Grundlage der Erfahrung aufbauen zu wollen; es ist vielmehr vor Allem nothwendig, die Natur des menschlichen Geistes, von dessen Drang und Bedürfniß die Wissenschaft ausgeht und geleitet wird, herbeizuziehen und von dieser ersten fundamentalen Grundlage aus nachzuweisen, daß und inwiefern die Erfahrung eine zweite Grundlage der Wissenschaft, weil das unentbehrliche Mittel für die Bethätigung und Befriedigung jenes Dranges sey. — Ob übrigens der Begriff das „Einheitliche der Einzeldinge enthält" und damit als die „Einheit" der Einzeldinge „auftritt," wie A. behauptet, und ob in der That ein Bedürfniß des menschlichen Geistes nach „Einheit" existirt, ist m. E. eine Frage, die erst noch zu entscheiden ist und nicht ohne Weiteres zu Gunsten des s. g. Monismus (— auf den doch wohl Av. abzielt) als abgethan anzusehen ist. Ich behaupte meinerseits, daß nicht die Einheit, sondern die Ordnung und die auf sie gegründete Harmonie des Vielen, Mannichfaltigen, Entgegengesetzten Bedürfniß nicht nur des menschlichen Geistes, sondern auch des menschlichen Leibes ist, und daß nur sie „Werth" für uns hat. Sie aber ist, wie ich bewiesen zu haben glaube, ebenso verträglich mit dem Dualismus wie mit dem s. g. Monismus, mit dem Realismus (Empirismus) wie mit dem Idealismus, mit jedem System der Philosophie, während die monistische Einheit — wenn es streng mit ihr genommen und sie nicht, wie meist geschieht, mit dem Begriff der Ordnung und Harmonisirung verwechselt wird — mit den Thatsachen wie mit der Logik in harte, bisher ungelöste Conflicte geräth.

Diese — jedenfalls noch sehr fragliche — Einheit, wie sie Avenarius faßt, ist nun gleichwohl nach ihm die erste formale Bedingung der Wissenschaft überhaupt wie der wissenschaftlichen Philosophie. Die zweite Bedingung „bezieht sich auf die materiale Seite, indem sie den Inhalt betrifft, der in dem

Begriffssystem gedacht wird". Demgemäß stellt Avenarius die Frage: „Welche Bedingung muß der Inhalt unsrer Begriffe erfüllen, um Wissenschaft zu constituiren?" (S. 5.) Antwort: „Die Objecte, welche — nicht einen Einzelfall, sondern — den Inhalt einer Wissenschaft bilden sollen, müssen auch wirklich durch Erfahrung gegeben seyn. Andernfalls erhält man nur Scheinobjecte und eine Scheinwissenschaft." (S. 6.) Die Antwort bringt nichts Neues; sie wiederholt nur, was er von Anfang an behauptet hat, daß die Erfahrung die Grundlage aller Wissenschaft und daher auch der wissenschaftlichen Philosophie sey; sie präcisirt diese Behauptung nur bestimmter dahin, daß die „Objecte", die den Inhalt einer Wissenschaft bilden, durch Erfahrung „gegeben" seyn müssen. Oder liegt etwa der Nachdruck auf dem Worte „wirklich"? Soll also etwa hier zwischen wirklicher und unwirklicher Erfahrung unterschieden werden, wie die Hinweisung auf „Scheinobjecte" und eine von ihnen ausgehende „Scheinwissenschaft" wie auf die „kindlichen Scheinerfahrungen niederer Culturen", von denen gleich nachher die Rede ist, anzudeuten scheint? In der That geschieht es ja oft genug, daß nicht bloß kindliche, noch auf niederer Culturstufe stehende, sondern hochgebildete Männer der Gegenwart, ja Vertreter der gegenwärtigen Wissenschaft Etwas erfahren (gesehen — gehört — erlebt) zu haben glauben, was sie in Wahrheit nicht erfahren haben. Und mithin ist es für die Erfahrungsphilosophie die erste unerläßliche Aufgabe, festzustellen, was wirkliche Erfahrung sey, worauf sie beruhe und woran sie zu erkennen, von der unwirklichen oder Scheinerfahrung zu unterscheiden sey? — Statt sich indeß auf diese kritische, weil eine Kritik der Erfahrung fordernde und damit wiederum über die Erfahrung hinausgehende Frage einzulassen, zieht Avenarius aus den oben citirten Sätzen nur die Consequenz, daß auch die Philosophie „nicht nur formal, sondern auch ihrem Wesen nach, d. h. durch den empirischen Charakter ihrer Objecte Wissenschaft seyn müsse", und daß nur diese Forderung durch den Namen „wissenschaftliche Philosophie" bezeichnet seyn solle. —

Nach dieser Erklärung geht er dann zu der „nun zu formulirenden Frage über: ist eine solche, d. h. ist eine der Materie nach wissenschaftliche Philosophie möglich?" — eine Frage, welche die Vorfrage nach dem Verhältniß der Philosophie zu den κατ' ἐξοχήν so genannten „Erfahrungswissenschaften" involvire (S. 7). Die Antwort, die er giebt, gründet sich zunächst auf die Behauptung: es sey „Thatsache, daß die Erfahrungswissenschaften, so wie sie über ein gewisses niederes Niveau hinaus sich entwickelt haben, faktisch bestrebt sind, in einer philosophischen Betrachtung ihren Abschluß zu finden. Die specialwissenschaftliche Beobachtung und Bearbeitung der Objecte drängt augenscheinlich die Erfahrungswissenschaften zur Philosophie hin, so wie es sich darum handelt, die höchsten letzten Begriffe endgültig festzustellen". Letzteres vermag keine Specialwissenschaft für sich allein, „weil die höheren Begriffe ihrer Natur nach mehreren, folglich auch anderen Gebieten gemeinsam sind, bez. weil das Object der Specialwissenschaft gleichfalls mehreren specialwissenschaftlichen Gebieten angehört. Eine Specialwissenschaft muß also nothwendig, so wie sie zu ihrer Vollendung an die Feststellung der höchsten Begriffe gelangt, unter die sie ihre Objecte zu subsumiren hat, mit andern verwandten Specialwissenschaften Fühlung nehmen; — das kann sie aber nur, indem sie an diesem Punkte aufhört, „Specialwissenschaft" zu seyn. So streben alle Specialwissenschaften auf einen Punkt zu, wo sie sich in eine Betrachtungsweise auflösen, welche nicht mehr specialwissenschaftlich seyn kann" (S. 8). Hiernach scheint es, als solle die Philosophie, in welche die Specialwissenschaften sich auflösen, nur eine besondre „Betrachtungsweise" seyn. Und demnach würde es sich fragen, nicht nur worin denn diese „nicht mehr specialwissenschaftliche" Betrachtungsweise bestehe, sondern auch wie die Special*wissenschaften* in eine bloße *Betrachtungs*weise sich auflösen können ohne ihren wissenschaftlichen Charakter und Werth zu verlieren. Oder sollen etwa die Specialwissenschaften auch nur specielle Betrachtungsweisen seyn? — Im Folgenden indeß läßt der Verf. die Be-

trachtungsweise als Kriterium der Philosophie fallen, und setzt den Unterschied zwischen ihr und den Specialwissenschaften in die von ihr zu bearbeitenden Begriffe und in die Methode der Bearbeitung derselben. Denn „da und sofern jede Specialwissenschaft diejenigen ihrer allgemeinen Begriffe, die sie noch innerhalb ihrer Specialbetrachtung bilden kann, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse anderer Specialwissenschaften bildet, so muß die Aufgabe, für zwei oder mehrere Specialwissenschaften aus deren apart gebildeten allgemeinen Begriffen den gemeinsamen allgemeineren zu finden, neue und eigenthümliche Seiten darbieten: es wird gelten, beiderseitige Begriffsmomente zu bearbeiten, welche vielleicht wenig oder gar nicht zu einander passen wollen Zur Lösung dieser Schwierigkeiten wird also auch keine der betreffenden specialwissenschaftlichen Methoden für sich allein ausreichen, sondern es werden, um der Aufgabe zu genügen, theils die einseitig gewonnenen Begriffe einer mehr logischen Bearbeitung, theils die angewandten Methoden einer methodologischen Analyse unterworfen werden müssen, und zugleich wird der Einfluß des wissenschaftlichen Subjects nach seiner physiologischen und im weitesten Sinne psychologischen Seite zu untersuchen seyn" (S. 9). — Auch aus dieser Auseinandersetzung ergeben sich bei genauerer Betrachtung wiederum mehrere Fragen, deren Beantwortung für das Verständniß derselben nothwendig ist. Was ist unter einer „mehr logischen" Bearbeitung zu verstehen? Gibt es im Logischen überhaupt ein Mehr oder Minder? Ist eine Wissenschaft nicht nur dadurch Wissenschaft, daß ihre Methode streng logisch, ihre Begriffe streng logisch gebildet sind, — ist also ein weniger logisch gebildeter Begriff, der einer mehr logischen Bearbeitung bedarf, noch ein wissenschaftlicher Begriff? — Sodann muß doch wohl die Philosophie, welche diese mehr logische Bearbeitung zu vollziehen hat, die specialwissenschaftlichen Begriffe namentlich da, wo sie „wenig oder gar nicht zu einander passen", abändern, modificiren, corrigiren. Aber wenn dieselben doch aus der Erfahrung stammen, von wirklichen Erfahrungsobjecten aus gewonnen und wissenschaftlich festgestellt sind, — was nach Avenarius nur

durch die Specialwissenschaften geschehen kann, — mit welchem Rechte darf die Philosophie, die ja selbst nur Erfahrungswissenschaft seyn soll, sie ändern? Werden die Specialwissenschaften gegen solche philosophische Correcturen ihres Concepts nicht mit Recht protestiren? (wie sie es oft genug auch gethan haben.) Und wird nicht ein beständiger Streit zwischen der Philosophie und den Specialwissenschaften die unvermeidliche Folge seyn? — Und endlich, welches ist „das wissenschaftliche Subject", dessen Einfluß nach der physiologischen, resp. psychologischen Seite hin von der Philosophie zu untersuchen seyn soll? Doch wohl nicht dieser oder jener Professor der Physik, der eine neue physikalische Theorie, einen neuen Begriff der Elektricität oder des Magnetismus aufgestellt hat; doch wohl die allgemeine menschliche Subjectivität in ihrem Verhältniß zur wissenschaftlichen Forschung und Erkenntniß. Aber diese Subjectivität nach ihrer „physiologischen" Seite zu untersuchen, ist ja offenbar Aufgabe der Specialwissenschaft der Physiologie, der auch die „im weitesten Sinne psychologische Seite" mit zufällt. Wenn die Philosophie sich ihrer bemächtigen wollte, so wäre das nach Avenarius selbst nur eine nicht zu duldende Anmaßung. Und gesetzt, aus dieser Untersuchung ergäbe sich, — was doch möglich wäre, — daß der Einfluß der Subjectivität nicht nur sehr bedeutend, sondern auch je nach der physiologischen und psychologischen Beschaffenheit des einzelnen Subjects sehr verschieden sey, wie stände es dann um die Sicherheit und Festigkeit der „Grundlage", auf welche die Specialwissenschaften wie die wissenschaftliche Philosophie sich aufbauen sollen? Müßte also diese Untersuchung nicht nothwendig dem Aufbau derselben vorangehen?

Ohne diese Fragen auch nur aufzuwerfen, fährt Avenarius fort: „Der allgemeinste Begriff, zu dem die Begriffe der Specialwissenschaften in Beziehung gesetzt werden müssen, um sie formal als Wissenschaften zu vollenden, muß die Forderung erfüllen, den Inhalt aller Begriffe, mit denen jene die Begriffsbildung innerhalb ihres speciellen Gebiets abschließen, in sich aufgenommen zu haben. Er muß also die Gesammtheit der

gegebenen Objecte irgendwie abstract in sich enthalten" (S. 10). Die Lösung der Aufgabe, einen solchen Begriff zu finden und wissenschaftlich festzustellen, habe allerdings große Schwierigkeiten. Sie beruhen darin, „daß die verlangte letzte begriffliche Einheit widerspruchslos seyn und die — bei dem historischen Entwickelungsstand der Specialwissenschaften — doch schroff dualistisch sich gegenüberstehenden Merkmale in ihrem Inhalt vereinigen soll. Da dieser letzte dualistische Gegensatz scheinbar principiell ist, seine Aufnahme in einen einheitlichen und wissenschaftlichen Begriff also einen principiellen Widerspruch bedeuten würde, so kann, den Gegensatz auszugleichen, den Widerspruch zu lösen, nur von einer Untersuchungsreihe erhofft werden, welche den letzten Wurzelfasern des Widerspruchs im Boden sowohl des Objects wie des Subjects nachspürt, indem sie die Principien alles Begreifens und Wissens, alles Gegebenseyns und Erfahrens selbst betrachtet" (S. 11). Hier also endlich erkennt Avenarius selbst ausdrücklich an, — was wir aus einzelnen seiner Sätze bereits gefolgert haben, — daß die Logik und die Erkenntnißtheorie die „Grundlage" bilden, auf die allein die Specialwissenschaften wie die wissenschaftliche Philosophie sich aufbauen lassen. Denn nur eine auf die Logik gestützte Erkenntnißtheorie kann die „Principien" alles Wissens und Begreifens, Gegebenseyns und Erfahrens feststellen. Aber dieß Anerkenntniß widerspricht seinen Prämissen. Denn demnach läßt sich nicht ohne Weiteres behaupten, daß die Erfahrung die „Grundlage" aller Wissenschaft und Philosophie sey. Vielmehr muß nicht nur diese Behauptung erst erwiesen, sondern es muß auch erst dargethan werden, daß und was „Erfahrung" ist, ob und wie sie möglich ist und zu Stande kommt. Oder soll etwa die Logik und die Erkenntnißtheorie ebenfalls nur auf Erfahrung beruhen? Aber gesetzt dieß wäre der Fall, sind Logik und Erkenntnißtheorie in demselben Sinne Erfahrungswissenschaften wie Physik und Chemie? Lassen sich „die Principien alles Erfahrens" selbst erfahren? Sind die „Principien alles Gegebenseyns" selber gegeben? Wenn die wissenschaftliche Philosophie so kühn ist, diese an-

scheinend wenigstens widersinnige Behauptung aufzustellen, so hat sie dieselbe streng zu beweisen; — sonst müssen wir ihr die Wissenschaftlichkeit, die sie für sich in Beschlag nimmt, entschieden absprechen. Jedenfalls hat sie gemäß der obigen Erklärung ihrerseits kein Recht, der idealistisch-speculativen Philosophie ohne Weiteres die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Denn so lange sie nicht dargethan hat, daß jene von ihr selbst geforderte „Untersuchungsreihe" ihren Satz von der Erfahrung als der Grundlage aller Wissenschaft ergebe, könnte doch möglicher Weise das Gegentheil sich ergeben, daß, wie Fichte behauptete, alle unsre Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe von Dingen außer uns nur spontane Erzeugnisse unsres eignen Intellects seyen. Kurz ehe die Ergebnisse der logischen und erkenntnißtheoretischen Forschung nicht festgestellt sind und dargelegt ist, daß sie zu Gunsten des menschlichen Wissenstriebes sprechen, kann überhaupt so wenig von Wissenschaft wie von Philosophie und am wenigsten von „wissenschaftlicher" Philosophie die Rede seyn.

Avenarius beendet seine Einführung „mit dem abschließenden Hinweis, daß das Resultat für die Erfassung überhaupt der Objecte eine einheitliche Auffassung alles Gegebenen, — eine einheitliche Weltauffassung ist" (S. 13). Er begnügt sich mit diesem bloßen Hinweis. Denn, meint er, „die Hauptsache ist, daß nur dadurch, daß die Wissenschaften Philosophie werden, sie nicht allein sich formal erst als Wissenschaften vollenden, sondern daß sie auch material ihr eignes Werk erst gethan haben, wenn sie ihre Specialbegriffe in einem einheitlichen Begriff alles Gegebenen recognoscirt und damit eine einheitliche Auffassung bewirkt haben. Eine solche einheitliche Weltauffassung bezeichnet man gewöhnlich als Aufgabe speciell der Philosophie, — und nicht mit Unrecht: denn Philosophie ist in letzter Instanz nichts Andres, wie wir sahen, als das Resultat der Zusammenwirkung der Specialwissenschaften in einem allgemeinsten Begriff" (S. 14). Abgesehen davon, daß nicht wohl einzusehen ist, wie neben den Specialwissenschaften noch von Philosophie die Rede seyn kann, wenn sie nur das „Resultat" des (postulirten) Zusammenwirkens

jener ist, müssen wir diese Definition der Philosophie nicht nur nach Avenarius' eignen Prämissen für unbegründet erklären, sondern sie auch des Widerspruchs mit den Ergebnissen seiner eignen Erörterung zeihen. Denn nach ihm selbst findet ja jenes Zusammenwirken der Specialwissenschaften nicht statt und kann, weil sie eben Specialwissenschaften sind, nicht stattfinden, sondern wird durch die Philosophie vermittelt. Und andrerseits hat ja die Philosophie „die Principien alles Wissens, Begreifens, Erfahrens" erst festzustellen, und somit erst nachzuweisen, daß und wiefern die Specialwissenschaften Wissenschaften sind, und was sie als solche zu leisten haben. Aus jenem wie aus diesem Grunde kann mithin die Philosophie nicht als bloßes Resultat des Zusammenwirkens derselben bezeichnet werden: sie resultirt nicht aus ihm, sondern ist vielmehr Bedingung und Basis desselben. —

Ich beende meinerseits diese Bemerkungen mit dem Hinweis, daß die neue wissenschaftliche Philosophie consequenter Weise nicht nur alle Metaphysik, sondern auch alle Ethik aus dem Bereich der Philosophie verbannen muß. Gilt das Gesetz der Causalität nur so weit als die Erfahrung, das „Gegebene" reicht, so ist über das physische, weltliche Daseyn (die „Auffassung der Welt") nicht hinauszukommen. Und handelt es sich in der Ethik um das Seynsollende, — wer das leugnet, hat erst nachzuweisen, daß das allgemein menschliche Streben nach einer über das Gegebene hinausgehenden Vollkommenheit wie alles Pflichtgefühl, alle moralische Verbindlichkeit, auf bloßer Selbsttäuschung und Illusion beruhe, — so ist die Ethik keine „wissenschaftliche" Disciplin. Denn das Seynsollende kann kein Erfahrungsobject, kein „Gegebenes" seyn, da es ja nicht ist, sondern eben seyn soll.

Diese Bemerkungen indeß werden, hoffe ich, genügen, um den Unbefangenen zu überzeugen, daß die neue wissenschaftliche Philosophie in Wahrheit der alte dogmatistische Empirismus ist, nur modern aufgestutzt, auf das Dogma von der Alleingültigkeit

und unantastbaren Autorität der naturwissenschaftlichen Forschung und ihrer Ergebnisse basirt. —

Recensionen.

Neue Beiträge zur Kenntniß der mittelalterlichen Philosophie.

1. C. S. Barach und J. Wrobel: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus. Innsbruck 1876.
2. K. Werner: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie. Wien 1876.
   Derselbe: Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876.
3. J. H. Loewe: Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Prag 1876.
4. A. Budinszky: Die Universität Paris und die Fremden an derselben. Berlin 1876.
5. M. Eisler: Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. 1. Abtheil. Wien 1876. 2te Ebendas. 1870.
6. M. Joël: Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Breslau 1876.

Gegenüber dem Eifer, mit dem politische und Literar-Historiker sich der Erforschung des Mittelalters widmen, erscheint das Interesse an seiner Philosophie in unserem Vaterlande sehr gering. Daß es in Frankreich anders ist, dazu vereinigen sich verschiedene Gründe. Schon daß dort fast Alle, die sich für Geschichte der Philosophie interessiren, Katholiken, bei uns die Mehrzahl Protestanten sind, erklärt zum Theil die Thatsache, daß dort entschiedene Voltairianer doch mit Hochachtung von der Scholastik sprechen und Studien über sie machen, während bei uns Mancher frei aufathmet seit Einer, der die Sache kennt, es verkündigt hat, daß das ganze Mittelalter nicht einen gesunden Gedanken erobert habe; denn jetzt kann man ja, ohne selbst das Zeug zu lesen, Jenem nach- und nach Herzenslust absprechen. Zu dem confessionellen Unterschiede kommt der nationale: die Geschichte der Scholastik ist von der der Pariser Universität nicht zu trennen, Paris aber ist und bleibt, trotz aller Revolutionen,

Frankreich. Darum respectirt man auch dort die Pariser Hochschule mehr als die ganze Université de France, und jenem gefeierten Lehrer dieser Schule schmückt man nicht nur bis auf den heutigen Tag sein Grab, sondern zwei Minister Frankreichs haben sich vorzugsweise mit ihm beschäftigt. Wie anders bei uns! Unsere Hochschulen entstehen erst wo die Scholastik zerfällt, viele derselben als sie fast vergessen ist. Dabei hält man bei uns keine derselben für die Erste, sondern überläßt es jeder sich dazu zu machen oder wenigstens dafür zu halten. Darum fällt es auch Keinem ein, dem Buridan in Wien, dem Marsilius in Heidelberg ein Denkmal zu setzen; jener wird gelegentlich mit Sheridan verwechselt und von diesem hat mancher gelehrte Mann nie etwas gehört. Gesteigert wird dieser Unterschied durch einen Umstand, den er freilich selbst hervorgerufen hat: Nirgends ist es leichter, sich gründlich mit mittelalterlicher Philosophie zu beschäftigen, als in Frankreich, namentlich in Paris. Wer sich aus noch Ungedrucktem Raths erholen will, dem eröffnen sich handschriftliche Schätze, die nur dort zu finden sind; wer aus Büchern, findet in einer Menge von Bibliotheken die in Frankreich erschienenen Sammelwerke, zu deren Ankauf in Deutschland die Fonds fehlen. Dazu kommen für den unbemittelten jungen Gelehrten die jährlich ausgesetzten Preise, die eben so oft eine Arbeit über einen Gegenstand veranlassen, wie sie dadurch veranlaßt werden, daß der Preissteller einen jungen Mann mit diesem Gegenstande beschäftigt weiß (den Namen Jourdain, Bordas-Desmoulin, Waddington, Bouillier ließe sich leicht die dreifache Zahl anderer zur Seite stellen). Endlich möge noch auf Eines aufmerksam gemacht werden, was dergleichen Studien in Frankreich erleichtert, bei uns erschwert, obgleich das Geschrei gegen Prof. Reuleaux ein Beweis ist, daß man in Deutschland nicht ungestraft bittere Wahrheiten ausspricht. Die Entstehung der französischen Sprache nicht aus der römischen Büchersprache, sondern aus dem Vulgär-, Juristen- und Kirchenlatein, läßt den Franzosen in einer mittelalterlichen Schrift fast lauter bekannte Wörter finden, während der Deutsche nur wenn

er geübt wurde lateinisch zu sprechen, dieselben kennen lernt und sich einprägt, da im Gespräch Dinge und Verhältnisse zur Sprache kommen, welche das Zeitalter goldener Latinität nicht kannte und also nicht benannt hat. Diese Uebung haben unsere jungen Leute nicht mehr, und die in unserer Zeit herrschende rabbiate Wuth gegen das Lateinlernen hat schon jetzt dies erreicht, daß nur eine sehr kleine Zahl unserer Studierenden — ich nehme die Historiker nicht aus, die uns doch einreden, archivalische Studien seyen die Hauptsache, und die Theologen nicht, die gegen Bellarmin und die ganze Jesuitenliteratur einst zu kämpfen haben — Latein kann. (Ich brauche diesen Ausdruck, weil ich von Schopenhauer gelernt habe, daß die lateinische Sprache keine Ausnahme von der Regel machen kann, nach welcher zum Können einer Sprache Sprechen derselben gehört.) Die Annäherung an das ersehnte Ziel, wo es nicht wie früher heißen wird Graeca — sondern Latina sunt non leguntur, geht so rapid vor sich, daß schon jetzt ein Buchhändler als zeitgemäß eine deutsche Uebersetzung der Epistolae obscurorum virorum versendet, welcher ohne Zweifel bald die aller maccaronischen Gedichte folgen wird, damit sich die jüngeren deutschen Gelehrten den gleichen Genuß verschaffen können wie ihre Väter. Daß bei dieser Sachlage das Studium der mittelalterlichen Philosophie dem Deutschen viel mehr Mühe kosten muß als dem Franzosen, das ist klar. Was aber in Deutschland mit dem zu geschehen pflegt was viel kostet, das hat — Reuleaux laut genug gesagt.

Die vorstehende Nänie soll nur des Ref. Freude erklären, mit der er auf seinem Arbeitstisch eine Anzahl von Schriften fand, welche ihm bewiesen, daß trotz aller jener Hindernisse in Deutschland der Versuch gemacht wird, den Vorsprung der Franzosen zu kürzen, ja vielleicht verschwinden zu machen. Dazu gehört Mehrerlei und mehrerlei sind auch die Gesichtspunkte, von denen die Verfasser dieser Schriften geleitet wurden; es ist als habe Jeder sich vorgesetzt, je einen der vortheilhaften Punkte zu erobern, den unsere glücklicheren Rivale längst eingenommen

haben. Was zuerst die oben erwähnte leichtere Zugänglichkeit scholastischer Werke für die Franzosen betrifft, so haben sie großmüthig diesen Vortheil aufgegeben, seit des Abbé Migne Sammelwerk es uns in Deutschland eben so leicht gemacht hat, wie seinen Landsleuten, die bis dahin so seltenen Drucke in wohlfeilen Abdrücken uns zu verschaffen. (Sogar das Anerbieten, anstatt der Geldzahlung Seelmessen zu leisten, ist, so viel bekannt, nicht auf französische Priester beschränkt.) Nimmermehr wird man in Deutschland, dem Lande der theueren Bücher, den Abbé Migne unterbieten, und Abdrücke solcher Schriften, die seine Sammlung enthält und allein aufnehmen wollte (die vor dem dreizehnten Jahrhundert verfaßt sind) braucht man nicht mehr zu veranstalten. Anders verhält es sich mit dem, was noch ungedruckt in (namentlich französischen) Bibliotheken liegt. Zwar haben wir auch hier meistens uns damit begnügt, was die uns mittheilten, denen die Handschriften zum Verschluß anvertraut sind; aber man braucht nur an das zu denken, was Rheinwald und was Hencke und Linnekogel zur Completirung und Reinigung der Abälard-Schriften beigetragen haben, um für uns mehr in Anspruch zu nehmen, als den Namen dankbarer Empfänger. Diesen eben erwähnten Arbeiten schließen sich nun durch die erste der vor uns liegenden Schriften die Herren Barrach und Wrobel rühmlich an. Daß Bernhard, der jüngere der beiden Brüder, deren eigentlicher Name durch den der Schule verdrängt wurde, die sie berühmt gemacht hatten, so daß man sie nur als Thierry und Bernhard von Chartres kennt, daß dieser eine eigenthümliche Stellung in der Scholastik einnimmt, ist bekannt. Der Eifer, mit dem er selbst die Alten studirt und, unterstützt von einer eignen Lehrmethode, das Verständniß derselben verbreitet, wird von Johannes Sarisberiensis gepriesen und hat ihm neuerlichst den Namen eines Humanisten vor dem Humanismus eingebracht. Von seiner Kosmologie, einem zu seiner Zeit sehr verbreiteten und viel gelesenen Buche, wußte man durch Cousin, Hauréau u. A., daß es handschriftlich in Paris existirte, auch ungefähr was es enthält. Jetzt liegt es in

einer Ausgabe vor, die, wenn auch, wie Schaarschmidt gezeigt hat, einige Versehen sich eingeschlichen haben, correct genannt werden muß, und ist mit einer dankenswerthen Einleitung von Barach begleitet. Die eigenthümliche Weise, in der die Mythologie mit christlicher Theologie verschmolzen wird, darf bei dem für die Alten schwärmenden, der extreme Realismus bei dem namentlich für Plato begeisterten Manne, endlich die Annäherung an den Pantheismus keinen befremden, der es bedacht hat, wohin Verachtung der Einzelwesen führen muß, wenn sie consequent durchgeführt wird. Wie in dem, während des ganzen Mittelalters gefeierten Satyricon des Marcianus Capella wechselt in Bernhard's Schrift Prosa und gebundene Rede, die letztere bald in heroischem, bald in elegischem, bald in epodischem Versmaaße. Auf das Flehen der Natura wird die ungeordnete hyle oder silva durch die göttliche Noys zuerst in die Elemente zerlegt, deren Verbindung die Stufenreihe von Wesen giebt, welche den Megacosmus bildet, der also zu der vorausgegangenen confusio und dispositio als ornatus tritt. Im zweiten Theile wird dann der Microcosmus, der Mensch, betrachtet, zu dessen Hervorbringung zwei andere Potenzen, die Urania und die Physis, zu Hülfe gerufen werden, mit deren Beistand der aus Seele und Leib bestehende Mensch gebildet wird, dessen Organe, besonders die Sinneswerkzeuge, ausführlich beschrieben werden, bis das Werk zu dem Schluß kommt, daß Viererlei, dessen die Welt im Ganzen nicht benöthigt ist, die kleine Welt auszeichne: Auge, Ohr, Fuß und Hand. — Verdient schon die hier gebotene Gabe Dank, so steigert sich die Verpflichtung dazu durch ein derselben hinzugefügtes Versprechen der Geber. Die Schrift kündigt sich nämlich durch einen zweiten Titel als erste Abtheilung einer Bibliotheca philosophorum mediae aetatis an, und die Vorrede nennt sogar das Werk, welches zunächst zu geben die Absicht der Herausgeber war. War, betont der Ref. und thut das mit Freude. Anstatt der Schrift de causis, die sie zuerst ins Auge gefaßt hatten, die sich aber in vielen alten Uebersetzungen theils der sämmtlichen Werke des Aristoteles, theils seiner Meta-

physik findet, haben sie jetzt beschlossen eine sehr selten gewordene Schrift, das Dragmaticon des Wilhelm von Conches abdrucken zu lassen. Ueber die Schriften dieses, von Bernhard von Chartres angeregten Mannes, hat Ref. kein auf Lectüre derselben begründetes Urtheil. Weder die Magna de naturis philosophia, das erste Werk Wilhelm's, das 1474 herausgegeben seyn soll, noch sein letztes, das Dragmaticon philosophiae (Argentor. 1583), hat er in Händen gehabt; er verläßt sich daher auf das Zeugniß besser Unterrichteter, wenn er ihnen nachspricht, daß ein Auszug der ersteren Schrift die Abhandlung περὶ διδάξεων sey, die sich in den Werken Beda's (Cölner Ausg. 1712 im 2ten Bande) findet, und daß das handschriftliche Buch ohne Titel, das ein Bruder unseres Prof. Heine in Spanien erworben, das Dragmaticon ist. Bei seinem Ungeübtseyn im Lesen von Handschriften und seinen alten Augen freut er sich, daß er in Stand gesetzt werden soll, selbst zu urtheilen. Freilich um dies über Beides zu können, müßte auch die Magna de naturis philosophia ihm zugänglich gemacht werden, und vielleicht lassen die Herausgeber des Dragmaticon sich erbitten und werden dazu auch für Wilhelm's Erstlingsschrift.

Wenn wir die oben angefangene Bibliotheca philosophorum auf der Bahn wandeln sehen, auf der in Frankreich der Abbé Migne so dankenswerthe Erfolge gehabt hat, so erinnern uns die an zweiter Stelle genannten Werner'schen Schriften an andere französische Leistungen. Beide Schriften schließen sich an die Arbeiten des Verfassers über mittelalterliche Kosmologie, über welche der Ref. früher (Bd. 66 dieser Zeitschrift) berichtet hat. — (Daß der Verf. dem Ref. wegen des dort Gesagten nicht zürnt, folgert der letztere aus der humanen Art, mit der er auf einen Irrthum aufmerksam gemacht wird, den jene Anzeige enthält. Es steht nämlich darin, daß Albert d. Gr. die Schrift de spiritu et anima manchmal nicht, wie das gewöhnlich, dem Augustin, sondern dem Constabulus zuschreibe. Werner weist auf eine Stelle hin, wo Albert die Pseudo-Augustinische Schrift de spiritu et anima neben der Schrift de differentia spiritus et animae

nennt, und die letztere dem Constabulus beilegt. (Constabulus ist bekanntlich der Nestorianer Costa ben Luca.) Nicht auf sich, sondern auf Prantl, dem er in jener Anzeige nachgesprochen hat, bezieht der Ref. eine andere Rectification: des Wilhelm von Hirschau Instit. philos. et astronom., auf die Prantl aufmerksam gemacht hat, sollen nur ein Abdruck von Wilhelm von Conches' περὶ διδάξεων seyn.) — Die erste der beiden oben genannten Schriften beginnt mit der von Alcuin für Karl's des Großen Ruhme verfaßten Schrift de ratione animae, einem Gemisch von Lehren Augustin's mit denen des Cassian, geht dann zu Hrabanus Maurus über, dessen de anima sich besonders an Cassiodor halte, aber auch die Lehren des Claudianus Mamertus berücksichtige. Daß die zwei folgenden Jahrhunderte, die uns keine Ausbeute geben, darum nicht fruchtlos gewesen, dies beweise der Unterschied zwischen Rhabanus und Wilhelm v. Conches' περὶ διδάξεων oder Wilhelm v. Thierry's de natura corporis et animae, die sich beide auf Constantinus Africanus berufen, und von denen der letztere ausführlich behandelt wird; namentlich die Art, wie er die Gottebenbildlichkeit des Mikrokosmus mit den sieben Augustinischen Erhebungsstufen vereinigt. Je nachdem jetzt Alles dem sittlichen Interesse untergeordnet oder aber einem religiösen Mysticismus zum Ausgangspunkte gegeben wird, oder endlich das rein theoretische Verlangen, das Verhältniß zur Körperwelt zu erforschen, mächtig ist, je nachdem wird einer der Wege eingeschlagen, welche durch Isaak von Stella, Hugo von St. Victor oder den Cistercienſermönch Alcher, den Verfasser des Sammelwerks de spiritu et anima, characterisirt sind. Das Werk des Letzteren ruht allerdings auf Augustinischer Basis, verbindet aber als ein vollständiges cento mit Augustinischen Sätzen Aussprüche von Cassiodor, Isidor, Isaak, Hugo u. A. Wie in seinen früheren Schriften, hebt Werner es hervor, daß das Hereinnehmen Aristotelischer Lehren den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts einen entschiedenen Vorzug vor den früheren gewähre, und behandelt dann die Anthropologie Alexander's und Albert's zusammen, weil in ihnen sich schon der ganze spätere

Gegensatz der Franciscaner und Dominicaner, der Scotisten und Thomisten erkennen lasse. Der Vorzug, welcher fast unwillkürlich den Letztern gegeben wird, gründet sich darauf, daß Albert viel weiter in der Verschmelzung Aristotelischer und christlicher Ideen geht, als der den Früheren näher bleibende Alexander. Wie gesagt aber, die Streitigkeiten über die unitas formae, über das Verhältniß von Intellect und Willen, die größere Neigung der Franciscaner zur Mystik und dennoch zum Indeterminismus — Alles dies läßt sich im Keim bei jenen beiden wahrnehmen. Wie es sich in ihren Schülern, den beiden Freunden Thomas und Bonaventura, fortsetzt, das zeigt Werner im zweiten der oben genannten Bücher, so aber, daß, wozu ja der Titel verpflichtet, der Franciscaner ausführlicher behandelt wird. Es wird gezeigt, wie das Ausgehn von der Gottebenbildlichkeit des Menschen dahin führt, ihn als ausdrucksvolleres Ebenbild über die rein geistigen Wesen zu stellen, wie ferner die Unterscheidung der imago und similitudo dazu bringt, mit den Victorinern den affectus über die cognitio zu stellen, wie endlich die Annahme einer materia prima auch für die Seelen davor sicher stellt, pantheisirend eine Absorption der Seelen in Gott anzunehmen. Obgleich zugestanden wird, daß in der Beschreibung der Erhebung zu Gott öfter an die Stelle der wissenschaftlichen Durchführung die Erzählung des Selbsterlebten tritt, wird doch entschieden festgehalten, daß die Mystik durchaus keinen Gegensatz zur Scholastik bilde; erst dort wo die letztere sich nominalistisch veräußerlicht, müsse jene sich von ihr trennen. Die vielen Berührungspunkte mit Augustin sind die Veranlassung, warum Bonaventura mit dem, sich auch gern auf Augustin berufenden, Malebranche verglichen wird. Der gegen das Sinnliche gerichtete Skepticismus, von dem Bonaventura so wenig wisse wie das ganze Mittelalter, scheide beide aufs Entschiedenste. Weniger zurückhaltend zeigt sich Werner, wo er Bonaventura's Einfluß auf Dante bespricht. Die Zusammenstellung einzelner Sätze im Itinerarius und der Commedia sind frappant genug. Daß aber auf die Wahl der Terzinenform Bonaventura's Triadenpassion

eingewirkt habe, scheint uns eine zu kühne Behauptung, die wir aus der anziehenden Schrift wegwünschen, weil sie Lächeln erregen könnte.

Wenn Werner's Schriften uns ermöglichen, ohne Erröthen in Frankreich Abhandlungen erscheinen zu sehn wie Hauréau's Singularités und ähnliche, so fordert zur Parallele mit einer ganz bestimmten französischen Schrift auf die unter Drei genannte Abhandlung von Loewe. An Cousin's epochemachende Einleitung zu seinem Abälard würde jeder Leser denken, auch wenn Loewe selbst sie nicht in Erinnerung brächte. Ganz entschieden bestreitet er, daß man, durch Cousin verleitet, die Einleitung des Porphyrius als den Ausgangspunkt eines Streites ansieht, der viel früher entbrennt; für den Streit nämlich des Platonismus nicht mit Aristoteles, der selbst Realist ist, sondern mit den an Antisthenes sich anschließenden Stoikern und Epikureern, welche die Allgemeinbegriffe für gemeinschaftliche Namen erklären. Der ganze erste Theil von Loewe's Arbeit, der u. A. eine sehr ausführliche und anziehende Vergleichung des Plato und Aristoteles enthält, führt den Beweis, daß lange vor dem Mittelalter alle verschiedenen Formen des Realismus so wie ihr Gegner, der Nominalismus, bereits existirten. Hier wird nun die Bedeutung dieser Namen untersucht und die verschiedenen Modificationen, die jedem derselben untergestellt werden können. Daß nun was die erstern betrifft, Loewe nicht zu denen gehört, die sich wundern, daß Realismus heute etwas ganz Andres bedeutet als im Mittelalter, daß er sehr gut weiß, daß das Mittelalter die Secten nach dem Prädicat bezeichnete, welches sie den Universalien beilegten, wir dagegen nach dem Subject, welchem das Prädicat höchstes oder absolutes zukommt — (dort: universalia sunt realia, hier: das Reale ist das Höchste) — versteht sich von selbst; eben darum aber hätte er nicht, wie das beiläufig geschieht, sagen dürfen, der Nominalismus werde später auch Terminismus genannt. Occam hat ganz recht, wenn er sich den Namen des Nominalisten oder Vocalisten verbittet, denn er hat nie gesagt universalia sunt nomina oder voces, wohl

aber universalia sunt termini. Bei der Untersuchung der Unterarten tritt Loewe in den entschiedensten Gegensatz zu Cousin. Bekanntlich hat dieser, wie alle Franzosen, eine große Vorliebe für den Nominalismus, darum aber auch das Interesse, möglichst viele Berühmtheiten, vor Allen den Stolz der Nation, Abälard, zum Nominalisten zu machen. Gerade das Gegentheil zeigt sich bei Loewe. Alle vermittelnden Versuche werden von ihm, dem entsprechend was er von Aristoteles gesagt hatte, zu den Realisten gezählt, so daß außer den vorchristlichen Nominalisten und denen nach Occam (die keine bloßen Nominalisten sind), eigentlich nur Marcianus Capella und Roscellin übrig bleiben. Der Grund zu dieser Anordnung ist, daß Nominalisten nach Loewe nur die seyn sollen, welche behaupten, daß die Universalien einzig und allein in unserem Verstande (post res) existiren. Daß sie dies auch seyen, haben alle Realisten behauptet; sollen sie daher ohne logischen Fehler den Nominalisten entgegengestellt werden, so muß die Disjunction so formulirt werden: nur post res (Nominalisten), nicht nur post res (Realisten mit Einschluß aller Conceptualisten, Indifferentisten u. s. w.). Ref. gesteht, er hätte gewünscht, daß Loewe hier nicht zum diametralen Gegensatz der französischen Einseitigkeit, d. h. selbst zu einer gelangt wäre, und daß er ohne das von ihm eingeschobene tantum oder nil nisi zu urgiren, vielmehr so geschieden hätte: ante res wie Plato, Augustin, Wilhelm v. Champeaux lehrt der Realismus, post res wie Antisthenes, Marcianus Capella, Roscellin der Nominalismus. Abälard mit seinem Aristotelischen, durch Boethius gefundenen in rebus gehört weder zu dem einen, noch dem anderen, sondern repräsentirt mit vielen Anderen, den Indifferentisten, dem Gilbert u. A., eine dritte Gruppe, die man, weil Einer daraus die Formel gebraucht hat universalia sunt conceptus, Conceptualisten nennen mag. Schloß er sich dieser, heut zu Tage gewöhnlichen Gliederung an, so setzte ihn dies in Stand, einen, von ihm selbst gegebenen, Wink mehr als es jetzt geschehn ist, zu befolgen. Mit Freude haben wir in den ersten Sätzen der Loewe'schen Abhandlung eine Warnung davor ver-

nommen, die Wichtigkeit dieses Streites, wie das seit Tennemann und Cousin zu geschehn pflegt, zu überschätzen. Dies geschieht aber nicht nur wenn man den Streit zwischen Realismus und Nominalismus als einzige die Scholastiker interessirende Controverse ansieht, sondern auch wenn man die Zeit, wo er es ist, über Gebühr ausdehnt, und im Letztern fehlt Loewe gerade wie seine Vorgänger. Es geschieht ihm dies in Folge seiner Gruppirung der Streitenden. Es ist klar, daß der Streit am heftigsten geführt wird, wo die zwei Gegner so zu einander stehn, daß man sich für ante res oder post res entscheiden, zwischen ihnen wählen muß. Sobald aber Einer gesagt hat: „Keins von Beiden", ändert sich die Sache. Seit Abälard zu Roscellin und Wilhelm von Champeaux gesprochen hat wie in jener Fabel „die Majestät zu dem Esel und dem Farren", schwindet sehr viel von dem Interesse, denn es giebt drei Parteien. Kommt es nun gar dazu, daß man nicht nur dem Abälard nachspricht: Realismus und Nominalismus sind beide im Irrthum, sondern von Avicenna lernt: Nominalismus, Realismus und Conceptualismus schließen sich gar nicht aus, und haben alle drei Recht, dann ist überhaupt von der abgethanen Sache nicht mehr zu sprechen. Wer darum die Frage aufwirft: ob die Thomisten Realisten, ob Duns Scotus ein Nominalist? beweist, daß er nicht weiß, daß diese beiden um ganz andere Dinge stritten. Er fragt wie wenn Einer fragen wollte, ob Hegel das principium individui in die Materie setze wie Thomas, oder in Form und Materie wie Bonaventura, oder in die haecceitas wie Duns? Mit je größerer Sorgfalt Loewe die verschiedenen Formen der Mittelpartei erörtert hat — (man denke nur an das was er über status und indifferentia sagt) — je öfter er selbst zugesteht, daß, die er Realisten nennt, auch Nominalisten genannt werden könnten, um so mehr müssen wir bedauern, daß er nicht anerkennt, daß der Conceptualismus etwas ganz anderes ist als die beiden anderen, und daß sein Auftreten für beide (freilich auch für sich selbst als dritte Partei) den Tod verkündigt. Die Lectüre der gründlichen Arbeit, in der wir nur den einen Flecken

wegwünschen, daß p. 78 die von Patricius uns überlieferten vierzehn Bücher Mystica Aegyptorum, die gewöhnlich als Theologia Aristotelis citirt werden, als eine Uebersetzung der στοιχείωσις des Proklos bezeichnet werden, ist sehr belohnend. Je dankbarer wir die Abhandlung bis zum Schluß (und diesen selbst besonders dankbar) gelesen haben, um so mehr ärgert uns dieser lapsus.

Die ganz richtige Bemerkung, daß die Fortschritte in der mittelalterlichen Philosophie nur darin bestehn, daß neuer Stoff angeeignet wird, braucht eben so wenig mit einem Verdammungsurtheil über sie zusammenzufallen, wie wir den lebendigen Leib darum verachten, weil er sich nur aus aufgenommener Nahrung zu erneuern vermag. Wie aber bei diesem Letzteren der Mechanismus des Herzens und der durch ihn bedingte Kreislauf die Assimilation des angeeigneten Stoffes vermittelt, so hat es auch für die mittelalterliche Philosophie eines Centrums bedurft, um auch die entferntesten Organe an der neuen Nahrung Antheil nehmen zu lassen. Von diesem Herzen der mittelalterlichen Weisheit, als welches am Anfange dieser Anzeige die Pariser Universität bezeichnet wird, findet man, so wie von dem was innerhalb desselben vorging, die ausführliche Beschreibung in des Bulaeus Geschichte, oder wenn man den sechs Foliobänden sieben Duodezbände vorzieht, in dem Auszuge daraus von Crevier; viel kürzer und dabei lehrreich genug ist das Werk von Thurot, aus dem wir uns ein anschauliches Bild davon machen können, wie es in jenem Herzen gepocht und gearbeitet hat. In ihm. Wie es aber zugegangen ist, so lange die Zufuhr noch außerhalb seiner sich befand, und wieder wie, nachdem dieselbe in dem Herzen zu gereinigtem Blute geworden war? darüber schweigen jene Werke oder geben wenigstens nichts Vollständiges. Darum sey uns willkommen das oben unter 4 genannte Buch von dem Professor an der Universität Czernowitz Budinszky. Dadurch daß er sich auf diejenigen in Paris Lernenden und Lehrenden beschränkt, welche nicht Franzosen, ergänzt er die Nachrichten, die sich bei den oben genannten Männern

finden, und läßt uns einsehn, wie es zuging, daß Alles was in Paris gelehrt wurde, trotz dem daß es noch keine Buchdruckerkunst gab, in verhältnißmäßig kurzer Zeit in den weitesten Kreisen bekannt wurde. Den Fabeln über den sehr frühen Ursprung der Pariser Universität, welche die Nationaleitelkeit entweder erfand oder doch verbreitete, tritt hier in der Person eines Nichtfranzosen eine nüchterne Skepsis entgegen. Ob dieselbe nicht zu weit geht, wenn er in der vorausgeschickten Einleitung behauptet, noch unter Karl dem Kahlen habe es keinen Gelehrten in seinem Kreise gegeben, der als Lehrer thätig war, ist eine andere Frage. Wenigstens erwähnt mußte doch die Nachricht werden, daß Erigena in Paris einer Schule als capital vorgestanden habe. Im Uebrigen ist diese Einleitung ein lesenswerther Ueberblick der Rolle, welche Paris spielte bis zu der Zeit, wo der Humanismus dem „Pariser Latein" den Krieg erklärte. Auf diese Einleitung, denn als solche kann der erste Abschnitt bezeichnet werden, folgt ein zweiter, welcher das Leben der Fremden in Paris beschreibt, ein dritter, der die fremden Collegien in Paris behandelt, endlich der vierte und längste, welcher ein Verzeichniß der hervorragenden Lehrer und Schüler der Pariser Universität im Mittelalter bringt, in dem auf die von Du Boulay übergangenen mit einem Sternchen aufmerksam gemacht wird, und die genannten nach Nationen geordnet sind.

Wenn Werke wie das eben besprochene uns Beiträge geben zur vollständigen Kenntniß des Arteriennetzes, durch welches sich das Blut mittelalterlicher Philosophie in der Gelehrtenwelt verbreiten konnte, so ist doch der Kreislauf desselben nicht vollständig erkannt, so lange nicht gezeigt wird, auf welchem Wege die ihr zugeführte Nahrung, die ihr bisher unbekannten Ideen, in ihren Mittelpunkt gelangten. Namentlich ist die Frage wichtig, auf welchem Wege gelangte der nahrhafteste Stoff, den sie sich angeeignet hat, der Aristotelismus, durch den die ermattende Scholastik sich zu der des 13. Jahrhunderts verjüngt, wie gelangte dieser zuetst ins Herz, aus dem dann die Glieder es in der eben angedeuteten Weise empfingen? Dies nun ist längst

keine neue Behauptung, daß es durch Vermittelung von Orientalen, Muhamedanern sowol als Juden geschah. Ohne Ausnahme aber ward auf den Einfluß der Ersteren der größere Nachdruck gelegt, die Letzteren mehr als Uebersetzer, Handschriftenhändler, Sprachlehrer u. s. w. kurz so behandelt, als sey ihr Verdienst mehr ein subsidiäres. Es scheint als seyen jüdische Gelehrte gesonnen dies Verhältniß vielmehr umzukehren und zu zeigen, daß — in unserem oben gebrauchten Gleichniß zu sprechen — bei dem Proceß, durch welchen die eingeführte Speise des Aristotelismus in Chymus, Chylus und weiter in Lymphe verwandelt und endlich der Hohlvene zugeführt wird, Israel die Würde des linken, d. h. des größeren Brustganges für sich in Anspruch nehmen dürfe. Andeutungen solcher Behauptung kamen uns gleichfalls zuerst aus Frankreich. Zwar war Munck in Glogau geboren, aber er war schon ganz zum Franzosen geworden, als er die große Entdeckung der Welt mittheilte, Avicebron, der Verfasser des fons vitae, sey der als Dichter von Synagogengesängen allen Juden wohlbekannte Salomo ben Gebirol, und eine Uebersetzung — (es zeigte sich später: ein bloßer Auszug) — seiner arabisch geschriebenen Schrift befinde sich in Paris. Er gründete schon damals, noch mehr seit er den Maimonides übersetzt hatte, darauf den Anspruch auf größere Dankbarkeit der Philosophiehistoriker gegen die Juden. Viel entschiedner treten nun mit einem solchen hervor die Verfasser der unter 5 und 6 angegebnen Schriften. Also erstlich Herr Eisler. Als dieser im J. 1870 seine Vorlesungen über Maimonides, den ersten Aristoteliker unter den Juden, veröffentlichte, da war es schon seine Absicht, auch die vor Maimonides aufgetretenen Platoniker zu behandeln. Darum erschienen jene Vorlesungen als zweite Abtheilung. Erst sechs Jahre später stellte sich zu ihr die erste, welche den Saadia, Bachja, Ibn Gebirol, Jehuda Halevi und Ibn Esra behandelt. Es ist hier interessant, wie sich Analogien aufzeigen lassen zwischen dem Gange, welchen die jüdische und dem, den ein halbes Jahrhundert früher die arabische Speculation genommen

hatte. Halevi's Chosari erschien dreißig Jahre nach dem Tode Algazel's, dessen Destructio philosophorum gerade dieselbe Verzweiflung an der Philosophie zeigt, wie die Schrift seines jüdischen Geistesverwandten. Viel bedeutender als die (durchaus nicht unbedeutenden) Geisler'schen Vorlesungen, sind dem Ref., obgleich sie für ihn nicht, wie jene, den Reiz der Neuheit hatten, die unter 6 angeführten Beiträge von Joël erschienen. Unter diesem Titel nämlich sind lauter ältere Arbeiten unverändert erschienen, so daß einige durch Neudruck, andere lediglich durch Buchbinderkleister zu Bestandtheilen eines größern Ganzen gemacht worden sind. Es ist dankenswerth, daß es geschah, denn in ihrer Vereinzelung war man, namentlich wenn sie in Quarto erschienen, in Versuchung, in seiner Bibliothek zu trennen, was in einem genauen Zusammenhange zu einander steht. Die Anordnung ist nicht immer die beste. So hätten wir gewünscht, daß im Ersten Bande die letzte Abhandlung: Ueber den Einfluß der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik (1860), an die Spitze gestellt wäre, denn zu ihren Behauptungen suchen alle übrigen den Beweis zu liefern. Diese sind: Die Religionsphilosophie des Maimonides (1859), Verhältniß Albert des Großen zu M. Maimonides (1863), Levi ben Gerson (1862), Ibn Gebirol's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie (1857), Ueber einige geschichtliche Beziehungen des Philonischen Systems. Im Zweiten Bande finden sich: Dom Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren (1866), Spinoza's theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft (1870), Zur Genesis der Lehre Spinoza's (1871), Ueber den wissenschaftlichen Einfluß des Judenthums auf die nichtjüdische Welt (1861), Ueber Philo den hervorragendsten Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Geistesrichtung (1862), Saadias (1865), Gedächtnißrede auf Moses Mendelssohn (1866). Ref. gesteht, daß auch bei dieser seiner wiederholten Lectüre, wie bei früherem Lesen der einen oder anderen Schrift, er der Belehrung sehr viel empfangen hat. Auch in Dingen, wo er glaubt Etwas zu wissen. So hat ihm der Aufsatz über Spinoza's theologisch-

politischen Tractat viel zu denken gegeben. Unter Anderem was wohl diejenigen unter Herrn Joël's Religionsgenossen, die à la Auerbach den Geburtstag gerade dieses Tractats als eine Avatar feiern wo die Gottheit sich verkörperte, dazu sagen werden?

Schon Herr Eisler unterbricht seine Darstellung oft damit, daß er darauf hinweist, daß seine Helden schon gewußt hätten, was man von Kant oder von Herbart entdeckt glaubt. Viel weiter geht darin Joël. Das Judenthum hat seinen Copernicus lange vor dem der christlichen Welt. Philo hat eigentlich der christlichen Religion ihr Dogma gegeben. Weil die Fons vitae vor dem Abubacer — (aber nicht vor Avicenna) — geschrieben ist und oft (meistens polemisch) — von Albert citirt wird, deswegen ist nur ben Gebirol der Vater der Scholastik, wie nur Maimonides — (als hätte es nie einen Avicenna gegeben) — ihr gezeigt hat, wie man Aristoteles und Offenbarung vereinigen könne. Selbst wenn, was nicht der Fall ist, den Ref. dergleichen Ansprüche geärgert hätten, so wäre sein Aerger erstickt durch die Anerkennung des Tactes, mit dem beide Männer es vermeiden, die Verherrlichung ihres Volkes durch hämische Seitenblicke auf das Christenthum zu entstellen. Das haben sie Einem überlassen, der nicht zu ihrem Volke gehört, sondern zu unserem. Der berühmte Botaniker Schleiden hat in der Westermann'schen Monatsschrift einen Aufsatz über die Verdienste der Juden um die Wissenschaft geschrieben, in dem neben andren jüdischen Schriftstellern namentlich Joël vielfach benutzt wird. Nicht nur daß darin noch viel andere Entdeckungen und Erfindungen den Juden vindicirt werden — (so der Gebrauch der arabischen Ziffern, die Decimalbrüche, einige Hauptsätze der Fries'schen Philosophie, unter welchen Herrlichkeiten sich etwas seltsam die Begeisterung ausnimmt, mit der die Erfindung der Wechsel erwähnt wird) — sondern er würzt sein Lob mit giftigen Seitenblicken nicht nur auf die Christen, sondern auf das Christenthum selber; denn wo er erzählt, daß den Juden von Ferdinand dem Katholischen schlecht gelohnt wurde, da nennt er dies „ächt christliche Dankbarkeit und Ehrlosigkeit".

Vergeblich wird der nach Skandal durstige Leser in den Werken der beiden würdigen Männer, über welche hier berichtet wurde, dergleichen Invectiven nachspüren; er muß sich an Herrn Schleiden wenden, denn von solchen (wie es in dem alten Hudibras heißt):

He had such plenty as suffic'd
To make some think him circumcis'd.

Erdmann.

Schreiben an die Redaction.

Straßburg, d. 7ten Februar 1877.

Sehr geehrter Herr!

Die als Rarität bemerkenswerthe „Erwiderung", welche im letzten Heft Ihrer geschätzten Zeitschrift Herr Dr. Th. meiner ungemein schonenden „Berichtigung" als Appendix angesetzt hat, durch ein definitives Schlußwort gebührend zu beleuchten, scheint mir für meine Person nicht zweckentsprechend. Denn da bei dem Leser des in Rede stehenden Buches unter Anderem eine nicht völlige Unkenntniß der Thesen und Theorieen unsrer mathematischen Naturwissenschaft, sowie eine gewisse Vertrautheit mit den Schulregeln der traditionellen Syllogistik vorausgesetzt war, beide Voraussetzungen aber im vorliegenden Falle nicht zutreffen, so fehlt der allein mögliche Boden für eine ersprießliche Schlußverständigung. Betrachten wir also die Sache als erledigt. Im Uebrigen stelle ich es Ihnen anheim, gegenwärtige Zeilen in der Zeitschrift an geeigneter Stelle zu veröffentlichen. Es zeichnet

mit Hochachtung

Ihr ergebenster
Otto Liebmann.

Schärfere Kantkritik.

E. Laas: Kant's Analogieen der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie. Berlin, Weidmann, 1876.

Jahr für Jahr vermehrt sich die seit zwei Lustren aufgeblühte Kantlitteratur in fast arithmetisch steigender Progression;

sie ist allmählich in's Kraut geschossen, und Mancher unter denen, die der philosophischen Bewegung der Gegenwart mit Interesse und Verständniß folgen, wird bei dieser im Motiv gewiß nicht unerfreulichen Ueberproduction doch hie und da Aehnliches empfunden haben wie Goethe's Zauberlehrling. Da nun einmal die Mehrzahl der Bücher aus Büchern entsteht, so wäre es fast schon jetzt ein zeitgemäßes Unternehmen, diese Litteratur, welche sich quantitativ ziemlich gleichmäßig unter das interpretirende und das historische, das kritische, polemische und das apologetische Genre vertheilen läßt, einer summarischen Rückschau zu unterwerfen. Wer den Beruf dazu fühlt, der übernehme das! Goethe sagt einmal: „Alle Männer von Fach sind darin übel daran, daß ihnen nicht erlaubt ist, das Unnütze zu ignoriren." Und wiewohl es hiemit nicht immer so genau genommen wird, so hat doch jeder an den philosophischen Bestrebungen Theilnehmende für sich die Privatpflicht, den Waizen von der Spreu zu sondern.

Das Buch von Laas gehört wesentlich unter die kritische Gattung; es unternimmt eine tief eindringende Prüfung des orthodoxen Kantianismus, der bis auf den heutigen Tag noch zähe Anhänger erwirbt und keineswegs immer aus rein wissenschaftlichem Interesse festgehalten wird. Da nun die begrifflichen Werkzeuge, deren es sich bedient, mit den meinigen fast identisch sind, die Denkrichtung aber, welche es einhält, der meinigen nicht ganz parallel läuft, so möge Nachstehendes zugleich empfehlen und orientiren. Hiebei unterscheide man von vornherein die Specialkritik eines Systems von der Generalkritik. Jene prüft die besonderen Formen, in welche sich die Grundidee gekleidet hat, diese bezieht sich auf die Grundidee selbst; und es wäre sehr wohl möglich, daß ein System der Specialkritik ganz und gar zum Opfer fiele, während die Generalkritik ihm Nichts anhaben könnte. Dieses vorausgeschickt, so sucht Laas das eigentliche Centrum des orthodoxen Kantianismus in dem Abschnitt über die „Analogieen der Erfahrung", also in demjenigen Kapitel der Kr. d. r. V., welches die Apriorität

der aus den Kategorieen der Relation fließenden „Grundsätze des reinen Verstandes" durch den Umstand erhärten will, daß ohne Gegebenseyn dieser Grundsätze die Perception einer objectiven Zeitordnung, mithin die Erfahrung selbst unmöglich seyn würde. Es ist gerade diejenige Partie, welche den Empirismus Locke's und die Skepsis David Hume's in überlegenster Weise entkräftet zu haben meint. Die Beweisführung verläuft in Kürze folgendermaaßen: Grundbedingung dafür, daß im subjectiven Bewußtseyn eine Erfahruug und ihr Gegenstand, das empirische Vorstellungsbild der Welt, entstehen könne, ist Dies, daß das Subject eine objective Zeitordnung seiner Wahrnehmungen aufzufassen im Stande sey. Nun aber ist subjectiv jede „Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen", so gut der Theile eines Hauses als der Oerter eines stromabwärts fahrenden Schiffes, eine successive, nicht simultane. Also muß es im apriorischen Erkenntnißapparat der „reinen Vernunft" etwas geben, wodurch das apprehendirende Subject befähigt und genöthigt wird, objective von subjectiver Aufeinanderfolge, objective Simultaneïtät von objectiver Succession zu unterscheiden. Dieses Etwas kann aber allein bestehen in der Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorieen der Subsistenz und Inhärenz, der Causalität und Dependenz, der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Also sind die drei entsprechenden Verstandesgrundsätze (die Analogieen der Erfahrung) als Bedingungen jeder Erfahrung für alle empirischen Gegenstände allgemein und nothwendig. q. e. d. — Hier, wie gesagt, sucht Laas das Centrum; und wenn man diese Voraussetzung zugibt, so würde durch die Entkräftung der Beweise für die „Analogieen" der Kantianismus stricter Observanz aus den Fugen gehoben, mithin — zwar keineswegs den principiell gegnerischen Richtungen sofort freie Bahn geöffnet, wohl aber den principiellen Anhängern Kant's die Pflicht auferlegt seyn, die Grundidee seines Apriorismus in neuer und besserer Form wieder auferstehen zu lassen; diese Grundidee aber liegt in dem berühmten Cardinalsatze: „Der Verstand schöpft die Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie ihr vor."

Ich glaube nun zwar, daß sich über die genannte Voraussetzung streiten läßt, suche vielmehr die bedeutungsvollste Stütze des Systems in der unerschütterlichen, durch keinerlei „Induction" erklärbaren Allgemeinheit und Nothwendigkeit der logischen und mathematischen Wahrheiten, mache jedoch probeweise die geforderte Concession und betone nochmals, nur um eine Specialkritik handelt es sich. Denn es könnten sämmtliche orthodoxen Formen des ursprünglichen Kantianismus in Stücke zerbrechen, es könnte die ganze Kategorieentafel sammt allen Dependancen, sammt Schematismus und „Grundsätzen des reinen Verstandes", sammt „Analogieen der Erfahrung" 2c. 2c. in Trümmer zerfallen, ohne daß hiermit jener generelle Cardinalsatz, jene kopernikanische Grundidee im geringsten erschüttert würde. Nur eine Neuconstruction des zerbröckelten Gebäudes, mit anderen Steinen, aber auf gleichem Fundament, würde Demjenigen obliegen, welcher diesem Fundament sein Vertrauen schenkt.

Bevor unser Kritiker sein eigentliches Object in Angriff nimmt, ventilirt er (§§. 11—16) eine Frage, welche ihm, ich weiß nicht ob mit Recht, für „die ganze kantische Philosophie von vitaler Bedeutung" zu seyn scheint. Kant habe, meint er, die ontologische Geltung des Principii contradictionis zu würdigen vergessen. Wie nämlich schon Aristoteles diesem Princip außer der formal-logischen noch eine materiale und metaphysische Dignität zuschreibt, also nicht nur im Gebiete des Denkens die gleichzeitige Affirmation und Negation einer und derselben Thesis verpönt, sondern auch im Gebiete der objectiven Realität die Möglichkeit gleichzeitiger Existenz und Nichtexistenz einer und derselben Sache ableugnet, — eine Ansicht, die sich bis in die neueste philosophische Litteratur fortgeerbt hat und außer Hegelianern kaum ernsthafte Gegner finden wird, — so sagt auch Kant: „Das Ding, wovon selbst der bloße Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich." Damit wird aber dies Princip, welches Kant doch nur als Grundsatz aller analytischen Urtheile gelten lassen will, zu einem Existenzialsatz gemacht, daher (nach Kant's nachdrucksvoller Behauptung)

zu einem „synthetischen" Urtheil, gerade so wie die „Analogieen der Erfahrung"; es hätte folglich die Allgemeingültigkeit des Princips schon für die Sphäre der Erscheinungen, ebenso gut durch einen transscendentalen Beweis erhärtet werden müssen als die der Analogieen; und in Hinsicht auf die „Dinge an sich" durfte es überhaupt nicht geltend gemacht werden. So meint Laas. „Warum," fragt er, „muß jedes Seyn so beschaffen seyn, daß es den Widerspruch ausschließt?" und bekräftigt diese Frage durch die, natürlich von ihm nur eristisch gemeinte, Fiction, daß die absolut-reale Welt im Sinne des heraklitischen Werdeflusses an einer unaufhörlichen coincidentia oppositorum leiden, mithin dem Gültigkeitsbereich des Satzes vom Widerspruche entzogen seyn könnte. Bei allem Scharfsinn dieser Bemerkung wird doch folgende Gegenerwägung nicht zu übersehen seyn. „Widerspruch, Contradictio" bedeutet zunächst wenigstens nur das rein logische oder Gedankenverhältniß zwischen Ja und Nein in Hinsicht auf ein und denselben Urtheilsinhalt; und das Principium Contradictionis besagt: „Ein und Dasselbe zu bejahen und zu verneinen ist schlechthin absurd." Die ontologische oder metaphysische Bedeutung, welche dann Kant mit Aristoteles und der überwiegenden Majorität aller ernsthaften Denker diesem Grundsatz vindicirt, kann wohl nur so verstanden werden: Er gilt für alles Denken überhaupt, für das des Existenzfähigen wie des Nicht-Existenzfähigen, des Realen wie des Imaginären, für $\sqrt{+1}$ wie $\sqrt{-1}$, für das Urtheil über Erscheinungen wie für das über „Dinge an sich". Und wer wollte wohl hiergegen etwas einwenden? Höchstens Hegelianer; nicht einmal Heraklit. Einen „realen" Widerspruch gibt es gar nicht; und zwar nicht etwa deshalb, weil wir über die Natur des Realen so genau orientirt wären um zu wissen, daß es ihn dort nicht gibt, sondern weil „Widerspruch", d. h. die Relation zwischen Ja und Nein, überhaupt kein Realverhältniß, sondern ein bloßes Gedankenverhältniß bedeutet. Wenn also der Verfasser ausruft: „Woher wissen wir nun, daß Widerspruch in keiner Weise wirklich seyn kann?" so lautet die Antwort: Weil

der Begriff des Widerspruchs dies gar nicht zuläßt. Setzt man selbst, woran Kant freilich nicht dachte, eine fictive Welt solcher „Dinge an sich" an, die lauter Sideroxyla wären und perpetuirlich zwischen Seyn und Nichtseyn hin und herschillerten, so würde dieselbe trotzdem mit dem Principium Contradictionis friedlich zusammen bestehn, weil die Wörter „Bejahung" und „Verneinung", also auch das Wort „Widerspruch" nur Sinn haben in der Sphäre des Denkens, gleichviel ob dies Denken sich auf Seyendes oder Nichtseyendes bezieht. Die ontologische Bedeutung, welche Kant dem Princip beilegt, dürfte daher nichts weiter bedeuten, als daß von den realen Objecten, seyen es nun Phaenomena oder Noumena, nicht Ein und Dasselbe bejaht und verneint werden kann oder darf. Und dies Axiom oder Postulat wird wohl weder beweisbedürftig noch beweisfähig seyn.*)

Folgen wir jetzt unsrem Kritiker von dem Vorpostengefecht zum Centralangriff, so besteht der kantische Hauptbeweis für die erste Analogie — (denn es gibt mehrere, sich ergänzende und verschlingende Beweise dafür!) — in Folgendem: Objectives Zugleichseyn oder Succediren ist von einander unterscheidbar nur unter Voraussetzung eines schlechthin Beharrlichen, mit dem verglichen oder an dem gemessen das Früher und Später, das zeitliche Coincidiren oder Außereinanderfallen unsrer subjectiven

*) Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Logiker stehen die beiden Sätze „N ist" und „N ist nicht" in contradictorischem Gegensatz oder Widerspruch, und es kann nach dem Princ. Contradictionis nur Einer von ihnen richtig, nach dem Princ. exclusi tertii nur Einer von ihnen falsch seyn, nicht aber beide richtig oder beide falsch. Im Hinblick jedoch auf dergleichen metaphysische Paradoxa wie die coincidentia oppositorum des Heraklit, des Demokritos seyendes Nichts u. s. w. würde sich vielmehr die genauere Formel empfehlen: Widerspruch, Contradictio heißt das Verhältniß zwischen Bejahung und Verneinung irgend eines Urtheils, z. B. des Urtheils „N ist". Der Logiker dürfte dann ruhig zusehn, wenn es, wie Heraklit und Andere wollen, metaphysisch möglich wäre, daß einem Werdenden in gewisser Hinsicht Seyn und Nichtseyn zugleich zukäme. Sollte dieser bizarre Fall überhaupt Sinn haben und realiter möglich seyn, so würde er dann logisch unter die Verneinung des Satzes „N ist" fallen. Mit anderen Worten, — „Es ist wahr, daß N ist" und „Es ist falsch, daß N ist" — dies die echte, zweifellose Contradiction.

Wahrnehmungsinhalte bestimmt werden kann. Nun ist die Zeit an sich oder reine Zeit unwahrnehmbar. Folglich muß etwas schlechthin Beharrliches, d. i. eine Substanz, als Unterlage der wechselnden Erscheinungen hinzugedacht oder „in ihnen angetroffen" werden. Ergo etc.

Unter enger Anlehnung an meine Untersuchungen über „subjective, objective und absolute Zeit" und über „relative und absolute Bewegung", mit Benutzung der daselbst philosophisch verwertheten Begriffsbestimmungen und Messungen Isaac Newton's, Vierordt's u. s. w., außerdem noch manches gelehrte Material herbeiziehend, bemerkt Laas hiergegen:

1) Weder die absolute Zeit (dies mathematische Ideal), noch die sinnliche Zeit beharren. Beide fließen. Also könnte die Zeit als solche, selbst wenn sie wahrnehmbar wäre, für unsre Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen objectiver Simultaneität und Succession nicht Dasjenige leisten, was Kant davon erwartet.

2) Das Constante im Wechsel, ohne dessen Vorhandenseyn oder Substitution ein objectives Früher, Später ꝛc. ununterscheidbar werden würde, wäre viel eher in der beharrlichen Identität des Ich zu suchen.

3) Jene Unterscheidungsfähigkeit ließe sich außerdem ungezwungner erklären durch einen von der absolut-realen Welt ausgehenden Zwang, vermöge dessen die Umkehrbarkeit der einen, die Nichtumkehrbarkeit der anderen Wahrnehmungssuccession für das Subject deutlich genug fühlbar werden könnte.

Im Einzelnen wird man zustimmen und nur bei dem dritten Einwand notiren müssen, daß er den generellen Cardinalsatz Kant's antastet, ohne denselben zu widerlegen. Wenn übrigens unser Kritiker in einer seiner zahlreichen Zwischenreflexionen die jetzt öfter gehörte Aeußerung fallen läßt, der Satz von der Beharrlichkeit des Atomgehalts gelte „weil ihn methodische Untersuchung, vornehmlich chemische, allüberall bewährt und nirgends einen bedenklichen Ausnahmefall zugeführt habe", so bleibt doch zu bedenken, daß keine chemische, überhaupt

keine sinnlich wahrnehmbare Qualität der Stoffe — (auch nicht das Gewicht!) — unter allen Umständen mit sich identisch bleibt und beharrt.

Der Beweis für die zweite Analogie verläuft so: Die Apprehension eines Mannigfaltigen ist jederzeit successiv. Da nun die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann, so muß es Etwas geben, wodurch das apprehendirende Subject in den Stand gesetzt wird, die objective von der bloß subjectiven Aufeinanderfolge zu distinguiren. Jene beruht auf der Nothwendigkeit, diese auf der Willkürlichkeit mithin Vertauschbarkeit des Prius und Posterius, welches an dem Beispiel der Apprehension aller Theile eines Gebäudes und der Oerter des stromabwärts gleitenden Schiffes veranschaulicht wird. Nun aber liegt Nothwendigkeit stets in einer Vorstellung a priori begründet; und der apriorische Verstandesbegriff nothwendiger oder regelmäßiger Aufeinanderfolge ist eben der von Causalität und Dependenz. Ergo etc. —

Hiergegen wendet Laas ein:

1) Es ist — (was übrigens schon bei Besprechung der ersten Analogie hervorgehoben wird) — falsch, daß jede Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung successiv sey. Sie wird erst successiv, wenn wir über das eine Mannigfaltigkeit simultan wahrnehmbarer Partialeindrücke enthaltende Gesichtsfeld des Auges oder Tastfeld der Hand hinausschweifen; sie wird successiv, wenn wir einzelne Theile des vorher als ein Ganzes Apprehendirten genauer kennen lernen wollen.

2) Es ist eine unbewiesene Voraussetzung, daß die Nothwendigkeit, welche empirischen Zeitbestimmungen inhärirt, transscendental-logisch, d. h. in einem apriorischen Verstandesbegriff und Verstandesgrundsatz begründet seyn müsse. Sie erklärt sich — (wie oben!) — ebenso gut und ungezwungener aus dem Zwang, den eine unsren Wahrnehmungen correspondirende Ordnung der absolut-realen Welt auf das wahrnehmende Subject ausübt. —

Der erste Einwand ist durchaus triftig; und man kann

sich dabei mancher Beobachtungen erinnern, z. B. der Perception ausgedehnter Gegenstände und Localitäten in der so gut wie momentanen Beleuchtung durch den elektrischen Funken, oder der Perception eines musikalischen Accords. Was den zweiten Punkt anlangt, so ist er schon oben beantwortet.

Dem Beweis für die dritte Analogie und dessen Zerfaserung durch unsren Kritiker brauchen wir kaum noch zu folgen. Auch dieser Beweis setzt sich wieder bandwurmartig aus einer Mehrheit selbständig lebensfähiger Demonstrationen zusammen, deren jede mit ähnlichen Waffen wie vorhin getödtet werden kann. Laas findet ihn, obwohl er die darin gegebene Charakteristik der phänomenalen Welteinheit „vortrefflich" nennt, im Ganzen unzulässig und fast abenteuerlich. Inwiefern, darüber gibt folgende Aeußerung auf S. 197 hinlängliche Auskunft. „Es war," sagt Laas, „nun eben sein eigenthümlicher wissenschaftlicher — Geschmack (so zu sagen), die höchste Gewißheit in dem zu sehen, was er als den letzten Quellpunkt des eigenen Wesens glaubte ansetzen zu sollen. Einem Anderen hätte es vielleicht ein unheimliches Gefühl bereitet, gleichsam alle Verantwortung für Beharrlichkeit, Gesetzmäßigkeit und Einheit der Welt in den Tiefen des eigenen Subjects zu wissen; er hätte gemeint, es müsse doch im Grunde des allumfassenden Seyns ein verläßlicherer Bürge für jene großartigen Merkzeichen der empirischen Realität zu finden seyn; er hätte das Bedürfniß gefühlt, sein kurzlebiges Ich lieber selbst an irgend eine Säule des Seyns zu lehnen, als Alles, Alles auf seine eigenen Schultern zu lasten. Kant war diese Sicherheit aller Einheit und Nothwendigkeit gerade recht."

Sehr zutreffend betont dieser Passus, daß es in letzter Instanz, ich meine von den Specialfehlern der Kr. d. r. V. abgesehn, auf eine Geschmacksangelegenheit hinausläuft. Ob dem Verfasser gelingen wird, die heutige Philosophie, wie er dies intendirt, materiell von der Herrschaft des Kantianismus zu befreien, mag die Zeit lehren. Formell ist es insofern nicht geschehn, als seine Kritik den Cardinalsatz des kantischen Aprio-

rismus für diejenigen, welche „Geschmack“ daran finden, immer noch als mögliche Hypothese stehen lassen muß. Principielle Kantianer dürften sich daher entweder zu einer Gegenkritik oder zu dem Versuch provocirt fühlen, die echten Bedingungen der Erkenntniß objectiver Zeitordnung aus den größtentheils noch unerforschten Tiefen unserer intellectuellen Organisation zu Tage zu fördern. Denn, so werden sie meinen, daß in unsrer Intelligenz — (gleichviel was und wie die „Dinge an sich“ seyn mögen) — jedenfalls jene Bedingungen versteckt liegen müssen, ist höchst wahrscheinlich; wäre doch sonst unsre Intelligenz ein weit passiveres, unselbständigeres Receptaculum als der Spiegel an der Wand, welcher durch die ihm immanenten Bedingungen spiegelnder Reflexion dem Material der auffallenden Lichtstrahlen die Bildform erst geben oder aufprägen muß.

Die zahlreichen Excurse, Folgerungen und Nebenbetrachtungen, welche der Verfasser vom Mittelpunkte seines kritischen Hauptthemas hierhin und dorthin ausstrahlen, die Durchblicke, die er nach den verschiedensten Seiten hin sich eröffnen läßt, bringen in den Horizont des Lesers des Interessanten vielerlei. Und es hat mir Genugthuung gewährt, darunter auch gar manche von meinen Ansichten wiederzufinden. So wird S. 58—59, S. 257 und anderwärts dasjenige reproducirt, was ich im ersten Abschnitt der „Anal. d. W.“ über das subjective Localisationscentrum, über dessen phänomenalen Ort im Kopfe, über das ideelle Raumskelett der in jenem Centrum sich durchschneidenden drei Dimensionen oder Coordinatenachsen und über die Substitution eines unbeweglich-absoluten an Stelle des beweglich-persönlichen Coordinatensystems entwickelt habe. So glaubt der Verfasser a. a. O. S. 72—75 gleich mir, daß außer dem großen Weltchronometer der revolutiones orbium coelestium, welcher den freilich nur approximativ genauen Normalindex für die objective Zeit abgibt, und aus welchem Newton's tempus absolutum abstrahirt ist, auch jene unsrer Willkür entzogenen, rhythmischen Leibesbewegungen, wie Athmen, Herz- und Pulsschlag auf die Ausbildung unsrer empirischen Zeitvorstellung und das instinctive

Zeitmaaß bedeutsamen Einfluß ausüben (vgl. Anal. d. W. S. 70—96). So reproducirt er S. 194—195 meine (Anal. d. W. S. 185—190) dargelegte Auffassung jedes Naturereignisses als reale Conclusion aus zwei realen Prämissen, deren Major das Naturgesetz, deren Minor die augenblickliche Constellation der Bedingungen ist. Nur scheint ihm, ich weiß nicht weshalb, die von mir hypothetisch mit angesetzte Idealität des fluxus temporis, durch welche erst die Idee einer Logik der Thatsachen vollendet wird, nicht probabel vorzukommen. Indessen betreffen dergleichen ganze und theilweise Uebereinstimmungen mehr das Besondere, als die allgemeine Grundidee. Das noch etwas verschleierte Ziel, welchem der Verfasser im Ganzen entgegensteuert, wird wohl, um einen seiner gelegentlichen Ausdrücke zu wählen, als eine „Monadologie mit Influxus physicus", folglich ohne prästabilirte Harmonie nebst Zubehör bezeichnet werden können. Und dies fällt denn wiederum zum guten Theil in das Gebiet der Geschmacksangelegenheiten hinüber.

Man kann nur wünschen, daß ein so gründliches, gewissenhaft durchdachtes Buch, dessen Gedankengehalt auch nur annähernd zu erschöpfen, unsre gegenwärtige Absicht weder war noch seyn konnte, auf alle für strengdenkende Philosophie Interessirten reichlich Einfluß und Anregung üben möge.

Straßburg, im November 1876.

Otto Liebmann.

Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik. Von Dr. Johannes Volkelt. Jena bei Dufft. 1876.

Ohne den Symbolbegriff selbst zu bestimmen, beginnt der Verfasser mit einem Capitel „Die Verständnißlosigkeit für das Symbolische", indem er gegen Robert Zimmermann behauptet, daß jener Begriff der Gehaltsästhetik zum Sieg über den ästhetischen Formalismus verhelfen werde; denn das Symbolische sey bedeutungsvolle Form, und die Bedeutung liege nicht hinter der Form oder sey nicht äußerlich mit ihr verknüpft, sondern scheine aus ihr unmittelbar hervor. Hier wäre es, meine ich, am Orte

gewesen zu betrachten, wie die Eindrücke und Bilder der Außenwelt den Geist zum Selbstbewußtwerden und zum Erfassen der eignen Innerlichkeit erregen, wie der Gedanke mit den Erscheinungen, die an ihn anklingen, erwächst und in ihnen seinen Ausdruck findet. Wie das Licht die Nacht erhellt und die Gegenstände sichtbar werden läßt, ist es ein Bild für das geistige Klarwerden in der Seele, und wie es den Segen der Wärme mit sich führt, wird es zum Symbol des Wahren und des Guten. Wenn das Samenkorn in die Erde gesenkt wird und die neue Pflanze aus ihm hervorsprießt, wenn die Raupe in der Puppe erstorben scheint und als Schmetterling wiedergeboren wird, so macht dies der Mensch zum Sinnbild der in ihm aufdämmernden Unsterblichkeitshoffnung, ja dies Zusammentreffen der Naturerscheinung mit dem Inhalt im eignen Gemüth dient ihm als Pfand der Wahrheit für diesen. Hauptsache ist, daß hier der Sinn in und mit dem Bild erwächst, von Anfang an mit ihm verschmolzen, und nicht als Gedanke für sich fertig und nun von außen mit einem Gegenstand verknüpft wird; denn dies führt zur Allegorie, bei welcher die Beziehung von Gedanke und Gestalt eine äußerliche und willkürliche Verknüpfung ist; die Allegorie wendet sich an die Reflexion und ist unkünstlerisch, weil sie die Idee nicht in der Erscheinung unmittelbar veranschaulicht; das Symbol spricht zur Anschauung und erweckt durch sie den Gedanken, es ist künstlerisch. Der Verfasser hätte wohlgethan, dies an die Spitze zu stellen. Er geht von Zimmermann zu Hegel, bei welchem das Symbol ein bloß historischer Begriff sey. Die symbolische Gestalt soll in einem weiteren Sinn genommen werden als ihre unmittelbare Existenz ausdrückt; aber dabei wird die Unangemessenheit von Bild und Bedeutung betont, während das Schöne in der Ineinsbildung von Bedeutung und Gestalt besteht. Für Hegel war das Symbol der Typus der orientalischen, vornehmlich ägyptischen Kunstform. Das Innerste und Tiefste ist noch nicht in der Form des Gedankens begriffen, es wird aber geahnt und durch einen äußern Gegenstand angedeutet. Hier bemerkt nun Volkelt gewiß ganz richtig,

daß jeder Mensch fortwährend noch Geheimnißvolles, Dunkles, Räthselhaftes in sich trägt; auch der lichte Geist reißt sich niemals ganz von seinem dunklen Naturgrunde völlig los, auch seine Gedanken werden vom schwankenden Spiel seiner Stimmungen umschwebt, für das Unsagbare greift er nach Naturformen die an dasselbe anklingen, und in Farben und Tönen, in Wolken und Pflanzen findet er einen Spiegel für das geheimnißvolle Wogen und Quellen im Gemüth. Ein in sich selber verschleiertes Menschliches, aber immerhin doch Menschliches erfaßt sich unter dem Bilde einer noch nicht menschlichen, unorganischen oder organischen Gestalt. Volkelt hat gewiß Recht, wenn er dies als Fortbildung der Hegel'schen oder historischen Ansicht bezeichnet, wenn er das Symbolische als ein noch heute Giltiges behauptet. „Das Menschliche ist der Angelpunkt im Schönen, und durch das Zusammenklingen des im Object sich darstellenden Menschlichen mit dem Menschlichen in des Betrachters Gemüth entspringt das Schöne; das Menschliche kann sich uns in angemessner klar menschlicher oder in unangemessner, noch nicht menschlicher Gestalt darstellen; für das zweite Glied bietet sich uns der Name des Symbols."

F. Th. Vischer hat sich seit vielen Jahren mit dem Symbolbegriff beschäftigt; er hat die Allegorie mit einschneidender Schärfe bekämpft, ist aber anfänglich auch dem Symbol nicht gerecht geworden; wir haben darüber gestritten; neuerdings nimmt er es als eine bleibende, im Wesen der Phantasie begründete Form. Neben die Personifikation von Ideen oder Naturmächten im Mythos stellt er nun eine moderne ästhetisch freie, die das vorgestellte Wesen nicht als ein wirkliches nimmt, aber für den Begriff doch lebensvolle warme Gestalten schafft, und nennt nun symbolisch was poetisches Leben hat, allegorisch was unlebendiges Product der Phantasie im Dienste der Reflexion ist. Auch von jenen ganz concreten Gestalten, die ihre Bedeutung einfach als Seele in sich tragen, nennt er diejenigen symbolisch, deren Seele so weit und groß ist, daß sie uns von selbst zu Repräsentanten einer ganzen inhaltsvollen Lebenssphäre, einer allgemein mensch-

lichen poetischen Wahrheit werden. Vischer hat dies vornehmlich an Goethe's Faust erkannt, und Goethe selber hat das Wort gesprochen: das sey die wahre Symbolik, wo das Besondre das Allgemeine repräsentirt, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen. Indeß Volkelt bekämpft dies, denn jede wahre poetische Gestalt sey von Grund aus menschlich, auch Valentin und Gretchen; der Symbolbegriff büße alles Charakteristische ein, wenn man ihn so weit ausdehne. Allein Vischer spricht von poetischen Gestalten, in welchen das Verhältniß der Bedeutung zum Bild das eines fühlbaren Plus ist, und ich habe in meiner Aesthetik wie in meinem Kunstbuch längst darauf hingewiesen. Faust und Helena sind individuell, und ihre Vermählung doch auch das Symbol der Verschmelzung der Antike mit dem deutschen Geiste; Beatrice und Virgil sind ganz bestimmte Persönlichkeiten, wie Dante selbst mit seiner Feuerseele, seinem Zorn und seiner Liebe; aber die göttliche Komödie ist vollbewußt vom Dichter so angelegt, daß er selbst der Repräsentant der Menschheit ist, die aus ~~der Nacht~~ der Sünde und Gottesferne in ernstem Ringen nach dem Heil sich läutert und in der Anschauung des Wahren, Guten, Schönen beseligt wird, und nun bedeuten Virgil und Beatrice das, was die menschliche Vernunft und die bürgerliche Ordnung, und was die Liebe und die Religion für die Menschheit sind.

Volkelt erkennt das Bestreben Köstlin's an, den Symbolbegriff durch die einzelnen Gebiete der Aesthetik durchzuführen, er verweilt bei Lotze und Robert Vischer, die vielfältig erörtern, wie wir bei aller ästhetischen Auffassung uns in die Dinge hineinfühlen, mit der Phantasie uns in die Gegenstände versetzen, indem sie uns an die Erstreckungen und Bewegungen der eignen Gestalt gemahnen und so die innern Empfindungen erwecken, die wir durch solche ausdrücken oder bei solchen haben. Volkelt zieht dann Siebeck heran, der uns das Aesthetische unter der Form der erscheinenden Persönlichkeit appercipiren läßt. Und beides ist lichtbringend oder bedingend für das Verständniß der

symbolisirenden Thätigkeit. Auch Fechner's Associationsprincip wird nicht vergessen, und der Leser gewinnt einen Einblick in die vielseitige und rege Arbeit auf dem Gebiete der Aesthetik. Doch das nöthigt mich etwas über die Behandlung zu sagen die Volkelt mir selber angedeihen läßt.

Ich bin in meiner Aesthetik von unserm Gefühl des Schönen ausgegangen, habe gezeigt wie das Schöne sich im fühlenden Geist erzeugt, im Zusammenwirken bestimmter Gegenstände mit uns, und wie wir die Welt von uns aus verstehen; davon schweigt Volkelt; er schweigt von meiner Darlegung der Entstehung des Symbolischen, und behauptet, anhangsweise zu Vischer, daß ich an der engen historischen Bedeutung desselben festhalte. Das ist einfach nicht wahr. Ich habe es an gar vielen Stellen im Besondern betont: die Symbolik der Farben, der menschlichen Gestalt, der Thier- und Pflanzenwelt, der Sprache, der Linien in der Architektur; und wenn ich Lotze opponire, welcher in Regelmäßigkeit, Symmetrie, Proportionalität Symbole des Guten sieht, so sagt Volkelt, das geschehe mit Recht, aber ich bleibe bei dem unbestimmten Satz, daß die Form das Wesen der Dinge unmittelbar erscheinen lasse. Aber habe ich denn nicht vorher erörtert auf welche Weise dies geschieht, oder sollte ich I, S. 106 noch einmal abdrucken lassen was von S. 76—102 schon steht? Ich habe meine Aesthetik geschrieben um der Hegel-Vischer'schen Begriffsallgemeinheit gegenüber das Individuelle als das Wirkliche und Vollberechtigte hervorzuheben, und Volkelt sagt das individuell und charakteristisch Ausgeprägte komme bei mir dem Idealschönen gegenüber zu kurz! Ich verweise auf meine Aesthetik I, 25—29, 49—55, sowie auf die ganze Erörterung über Freiheit und Schönheit, ich verweise auf die fünf Bände meines Werkes über die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung, die gerade dem charakteristisch Ausgeprägten des Schönen in den einzelnen Nationen, Epochen und Meistern gewidmet sind. Lachen mußte ich als ich bei Volkelt las: „In der Form steht C. principiell auf demselben Standpunkte wie wir. Die Form ist ihm das selbstgesetzte Maß

innrer Bildungskraft." Als ob ich das von Volkelt hätte, was ich schon wissenschaftlich vorgetragen als er noch auf den Schulbänken saß, vielleicht ehe er darauf saß! Die freie Personification im Reich des Schönen will Volkelt als ein besondres Gebiet abgegrenzt und nicht symbolisch geheißen wissen, da es wissenschaftlich sey ihr einen eignen Namen zu geben. Wer hat denn aber zwischen Symbol und Allegorie die personificirende Idealbildung, die Darstellung von Ideen, von geistigen Mächten in menschlich adäquaten Gestalten eingefügt und dies im Kampfe mit Vischer dargelegt? Meine Aesthetik S. 471—482 Die griechischen Götterstatuen, die apokalyptischen Reiter wie die sieben Seligkeiten von Cornelius, Kaulbach's Sage, die Schule von Athen wie die sixtinische Madonna von Rafael sind mir weder symbolisch noch allegorisch, sondern die echt künstlerische Mitte zwischen beiden. Davon schweigt Volkelt und macht lieber eine fade Bemerkung über den „fortwährend in Harmonie schwelgenden, entzückten Aesthetiker", dem wenig Schärfe zukomme.

Ferner: daß uns im Schönen nicht bloß eine oberflächliche, sondern wesenhafte Versöhnung von Geist und Natur, die Lösung der Gegensätze zur Einheit thatsächlich gegeben, daß diese Wirklichkeit in Anschauung und Gefühl ebenso werthvoll sey wie die im Gedanken in der Wissenschaft, das hab' ich der Hegel'schen Schule gegenüber durchgekämpft. Und so findet denn auch Volkelt, daß ich hier zu nennen sey. Aber das Füreinandersein von Welt und Geist und die dadurch erwiesne ursprüngliche Einheit ist mir nicht aufgelöst in die Vielheit der Atome oder Dinge, so daß sie als Einheit nur unser Gedanke wäre, sie ist mir als Einheit in der Vielheit auch real, bei sich selbst seyende Wesenheit, sich selbst erfassende Urkraft. Dadurch soll ich zu den Philosophen gehören, „denen sich Immanenz und Transscendenz zu einem breiartig verschwommenen Durcheinander mischen." Volkelt ist sehr grün in der Literatur, sonst würde er wissen, daß der Hegel'sche Pantheismus, den er vertritt, sich vor 30 und 40 Jahren unhaltbar erwies, daß die selbstdenkenden Jünger entweder mit Feuerbach sagten: Gott ist nur ein Gedanke des

Menschen, nur das endlich Individuelle ist das Reale, oder daß sie die Substanz als Subject, das Unendliche als das in sich Eine, als Geist faßten. Ist das breiartig verschwommen, dann ist es Volkelt selber: denn er wird doch zugeben, daß sein Ich den Kohlenstoff-Sauerstoff-Stickstoff-Atomen seines Leibes ebenso immanent als transscendent ist, seine besondern Vorstellungen in sich trägt und zugleich als Selbstbewußtseyn über alle übergreift und sie von sich unterscheidet. Möge Volkelt erst einmal gründlich studiren was von Fichte, Ulrici, Wirth, Lotze und auch von mir in Bezug auf Gott, Natur und Menschheit wissenschaftlich erarbeitet ist; möge er auch Feuerbach's Kritik des Hegelthums beherzigen. Daß er heute den Pantheismus gewöhnlicher Art verbreiten will, wird bei Naturforschern wie bei Philosophen für einen Rückschritt gelten; sie sind über die Unklarheit desselben hinaus, sie sehen das Wirkliche nicht in Allgemeinheiten, sondern im Individuellen, und das ist die Frage: ob die Atome in ihrem Außereinanderseyn das Erste und Wesenhafte sind, oder ob das Erste und Wesenhafte die Einheit ist, welche sich in den besondern Kräften entfaltet oder sie aus sich setzt, und als Eins in Allem und über Allem gegenwärtig bleibt.

M. Carriere.

Franz v. Baader's Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. Mit besonderer Beziehung auf V. Knauer's Geschichte der Philosophie.*) Von Franz Hoffmann.

Schon öfter ist in Deutschland der mißliche Versuch gemacht worden, die Geschichte der Philosophie in einem mäßigen Bande darzustellen, z. B. von Schwegler (mit vielen Auflagen), Michelis, Schmid aus Schwarzenberg, Alfred Weber in Straßburg (zwar in französischer Sprache, doch in deutschem Geiste). A. Weber's Histoire de la philosophie Européenne (604 S.) ist die umfangreichste dieser Schriften und hat in Frankreich so günstige Aufnahme gefunden, daß bereits eine zweite erweiterte

*) Geschichte der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit. Von Vincenz Knauer, Doktor der Philosophie in Wien. Wien, Wilhelm Braumüller, 1876. (387 Seiten.)

Auflage bevorsteht.*) Eine Uebersetzung der kommenden zweiten Auflage dieses bedeutenden Werkes wäre entschieden wünschenswerth. Der Verfasser vertritt — wie es scheint, ohne Kunde von Baader — den Standpunkt: „die metaphysische Wahrheit findet sich weder im Materialismus, noch im dualistischen Spiritualismus, sondern im concreten Spiritualismus, welcher Kraft und Intelligenz als unterschiedene, aber untrennbare Attribute des Geistes ansieht." Unter den in deutscher Sprache geschriebenen philosophie-geschichtlichen Schriften der bezeichneten Art verdient jene von Vincenz Knauer entschieden den Vorzug und zwar nicht bloß wegen reicherer Ausführung, sondern ganz hauptsächlich wegen vollkommnerer, frischerer, lebensvollerer, erweckender, ebenso klarer als geschmackvoller, ansprechender Darstellungsart; ein nicht genug zu rühmender Vorzug einer Geschichte der Philosophie, welche vor allem der akademischen studirenden Jugend tiefgehendes und standhaltendes Interesse für das Studium der Philosophie einflößen soll. Bei einer wohl zu erwartenden zweiten Auflage seiner Schrift wäre dem Herrn Verf. nahezulegen, daß er das Störende, „der besonderen Berücksichtigung der Neuzeit" entfernte, und die alte Philosophie in gleicher Ausdehnung mit der neuern und die mittlere in gleicher mit der alten und neueren darstellte: die alte wegen ihrer eminenten Bedeutung für den gesammten Gang der Geschichte der Philosophie, die mittlere wegen ihrer Wichtigkeit für eine große Weltepoche und ihrer in ihrem Verlauf vielfältig die neueren vorbereitenden Charakterzüge,**) endlich wegen der berechtigten Forderung an eine Geschichte der Philosophie, eingehende Kenntniß der Schicksale zu gewähren, welchen die Philosophie im Zeitalter vorherrschender kirchlicher Autorität unterlag. Mag die mittelalterliche Philosophie an schöpferischer Kraft und Ori-

*) Vergl. das treffliche Referat über diese Schrift im I. Heft des XI. Bandes der Philosophischen Monatshefte (1875) S. 9—31.

**) Vergl. die Darstellung der mittleren Philosophie in der Geschichte der Philosophie von Conrad Hermann, S. 173—265. Am Schlusse dieses Abschnittes wird eine Charakteristik J. Böhme's gegeben, die höchst beachtenswerth ist.

ginalität weit hinter der alten wie hinter der neuern Philosophie zurückstehen, an genialen Geistern hat es ihr darum doch nicht gefehlt, deren Verdienst überall, wo ihnen beachtenswerthe Leistung nicht abzusprechen ist, vielleicht nur um so verdienstlicher erscheint, je ungünstiger die Verhältnisse waren, welche sie umgaben. Dem Weltgeschicht- wie dem Staatsgeschicht-Schreiber würde es nicht nachgesehen werden, wenn er die glänzenden Epochen allein oder fast allein darstellen würde mit Uebergehen oder nur flüchtigem Berühren der weniger glänzenden oder sogar dunkeln. Und ein analoges Verfahren sollte in der Geschichte der Philosophie erlaubt seyn? Wir beabsichtigen hier nicht, auf eine Kritik der Auffassungen des Verfassers bezüglich der Lehren der Philosophen der alten, mittleren und neueren Zeit einzugehen. Unsere Untersuchung soll bloß der Behandlung gelten, welche in dem Werke K. Knauer's Schleiermacher, Baader und Krause erfahren haben. Der Verfasser meint seiner Aufgabe einer richtigen Würdigung der drei genannten Philosophen Genüge gethan zu haben, wenn er sie unter einer besonderen Rubrik: „Einige Schüler und Geistesverwandte Schelling's" neben einigen anderen kurz berührt. Allein Schleiermacher als Philosoph ist doch trotz naher Verwandtschaft mit Schelling's Identitätssystem eine zu eigenthümliche Gestalt, um als ein bloßes Anhängsel zur Schelling'schen Schule behandelt werden zu können, wie denn auch Chr. A. Thilo, einer der schärfsten Kritiker der Fichte-Schelling-Hegel'schen Philosophie, Schleiermacher eine besondere Stelle (zwischen Schelling und Hegel) einräumt,*) was schon vor ihm Ueberweg gethan hatte. Mit noch viel größerem Unrecht wird Krause vom Verf. in den Anhang Schelling's verwiesen. Denn wenn Krause auch Anfangs der Schelling'schen Philosophie mehr der Form als dem Inhalt nach sich zugewendet hatte, so sagte er sich doch sehr bald von ihr los**) und stellte ein selbständiges

*) Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie von Thilo, S. 319 ff.

**) Vorlesungen über psychische Anthropologie von Krause: von Ahrens Vorrede p. XX. Desselben Vorlesungen über das System der Philosophie I, 33.

System auf, welches dem Pantheismus denjenigen Theismus entgegensetzte, den er Panentheismus nannte*) und mit dem er eine neue Form der Monadologie verknüpfte, die Unvergänglichkeit der sich nicht vermehrenden und nicht vermindernden Totalität der über das Universum verbreiteten Menschheits-Welten behauptend.**) Wenn auch sein Schöpfungsbegriff nicht streng theistisch, sondern persönlichkeits-pantheistisch (halb pantheistisch) ist, so hat er doch diese Lehre nicht dem späteren Schelling entnommen, sondern ist demselben in der Aufstellung jener Lehre vorausgegangen. Vollends nun aber kann Baader der Schelling'schen Schule nicht zugerechnet werden, und die vage Vorstellung einer Geistesverwandtschaft zwischen Baader und Schelling ist nichtssagend in Betracht der schroffen Gegensätze der Philosophie jenes und dieses Philosophen, vor welchen die Berührungspunkte meist in untergeordneten, secundären Lehren bedeutend weit zurücktreten. Sogar die spätere Gestalt der Philosophie Schelling's, welche eine beziehungsweise Annäherung an Baader genannt werden mag, wurde von dem Letzteren so unbefriedigend gefunden, daß er in scharfen und schroffen Ausfällen sich gegen sie erging.

Der Verfasser behauptet (S. 251), die letzte Gestalt der Schelling'schen Philosophie dürfe nicht als eine förmliche Verleugnung der früheren Ansichten Schelling's genommen werden, wenn damit eine wesentliche Aenderung des philosophischen Standpunkts überhaupt gemeint seyn solle. Davon ist nur soviel wahr, daß Schelling zu allen Zeiten seines Philosophirens sich in irgend einem zulässigen Sinne zum Pantheismus bekannte.***) Darum besteht aber doch ein gewaltiger, tiefgreifender Unterschied und beziehungsweiser Gegensatz zwischen seiner Philosophie bis zum Jahre 1809 und seiner späteren bis zu seinem Lebensende im Jahre 1854. In seiner früheren Philosophie war die Persönlich-

*) Das Urbild der Menschheit von Krause, 2. Aufl. S. 4.

**) Ebendaselbst S. 14, 161 ff. Vergl. Grundriß der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann, 2. Aufl. II, 578.

***) Schelling's S. Werke VII, 339. II. Abtheilung I, 372, II, 39—40.

keit, die Ueberweltlichkeit Gottes, der Ursprung der Welt aus der Schöpfung Gottes, Anfang und Endziel der Welt, alle bleibende Individualität, die Freiheit des Willens, die menschliche Unsterblichkeit aufgegeben,*) und Schelling schwelgte zeitweise, wenn auch in allmälig abnehmendem Maaße, in übermüthigen Negationen, wie sie sich in jenem von einem solchen Manne geradezu unbegreiflichen Gedicht: „Epikurisch Glaubensbekenntniß Franz Widerporstens" und in den Nachtwachen von Bonaventura erkennbar macht.**) Daß der Gott jener Philosophie bei allen idealistisch, genial und tiefsinnig seyn sollenden Umschreibungen wie ein Ei dem andern dem allverschlingenden Ungeheuer glich, vor welchem Goethe in Werther's Leiden erschaudern ließ, liegt für Jeden auf der Hand, der die Schelling'schen Schriften jener Periode mit offnen Augen lesen will.

Mag man in den Schriften dieser Periode da und dort nicht wenige Spuren einer Ankündigung des späteren Standpunkts gewahren, wie besonders in „Philosophie und Religion", in der Hauptsache war der Umschwung, der sich in der Schrift über die menschliche Freiheit vom Jahre 1809 offenbarte, ein überraschender und tiefgreifender. Hier zuerst trat die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes hervor, und alles Spätere ist fast nur modificirende Ausgestaltung der in der Schrift über die menschliche Freiheit niedergelegten Ideen. Der Grundgedanke der zweiten Philosophie Schelling's ist die Erhebung zu einem Theismus, der den Pantheismus nicht aus-, sondern als untergeordnetes Moment einschließen sollte. In diesem System sollte (theistisch) die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit des menschlichen Willens und die Unsterblichkeit der menschlichen Individuen und

*) In seiner Fichte'schen Periode war zwar noch von Freiheit und Unsterblichkeit die Rede (Werke I, 201), aber sie verschwanden in der Identitätsphilosophie (S. Werke Baader's XII, 374). Philosophische Schriften von Hoffmann II, 362, 364, 384, 388, 392, 398, 406 ff.

**) Aus Schelling's Leben in Briefen, I, 282 ff. — Nachtwachen. Von Bonaventura. Penig, Dienemann und Comp. 1805. Daß dieser pessimistische Roman Schelling zum Verfasser hatte, ist neuerlich auch von Hubert Beckers bestätigt worden.

zugleich (pantheistisch) die Wesenseinheit Gottes und der Welt gewahrt seyn. Jede Art von Dualismus zugleich mit jeder Art von abstraktem Monismus schien Schelling in diesem seinem „Monotheismus“ überwunden und der Philosophie die Bahn zu einer wundervoll reichen und erhebenden Entwickelung eröffnet zu seyn. Und man müßte ihm hierin beipflichten, wenn der unbefangenen Erwägung sich nicht ein Widerspruch herausstellte in der Annahme, daß der ewig vollendete Gott sich selber zur Welt machen und von der nach unmeßbaren Zeiten zu erreichenden Weltvollendung sich selbst vollenden könne. Obgleich dieser Widerspruch und also dieser Mangel Schelling's zweite Philosophie drückt, so erscheint dieselbe doch nach ihrem Schöpfungsbegriff angesehen als die denkbar größte Annäherung an den reinen Theismus, und der Uebergang Schelling's von seiner ersten zu seiner zweiten Philosophie hätte daher allgemeiner von Seiten der Theisten als ein bedeutender Fortschritt anerkannt werden sollen, unbeschadet ihres Vorbehalts der Berichtigung dieses Lehrpunktes, die freilich von da aus über das Ganze der zweiten Philosophie sich hätte erstrecken müssen. Hatte nun aber Baader von Anfang an bis zum Ende seiner Schriftstellerthätigkeit, nach urkundlicher Nachweisung,*) die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit des menschlichen Willens und die Unsterblichkeit festgehalten und ausdrücklich gelehrt, hatte er die erste Philosophie Schelling's in ihren Wurzeln der Sache nach bestritten und nur in secundären Fragen einigen ihrer naturphilosophischen Lehren zugestimmt, so war es Verfälschung der thatsächlichen Verhältnisse und geradezu absurd, ihn, wie mehrfach geschehen, der Schelling'schen Schule zuzurechnen und nicht viel minder verkehrt und ungerecht, die vage Vorstellung einer Geistesverwandtschaft dazu zu mißbrauchen, ihn im Gefolge oder Schweif der Schelling'schen Schule erscheinen zu lassen. Inwiefern notorisch Baader

*) Baader im Verhältniß zu Hegel und Schelling in den Philosophischen Schriften von Franz Hoffmann, I, 39—159, III, 3—102. — Ueber die Stellung Baader's in der Geschichte der deutschen Philosophie in der periodischen Schrift von Wilhelm Hoffmann, 1. Band.

von Einfluß auf den Umschwung und die Erhebung Schelling's von seiner ersten zu seiner zweiten Philosophie gewesen ist,*) was für jeden Scharfzusehenden schon aus den wiederholten Bezugnahmen Schelling's auf Baader in jener Schrift über die menschliche Freiheit ersichtlich ist, wäre man weit mehr berechtigt, Baader den Lehrer Schelling's zu nennen, nur daß dieser von jenem in den Fragen über das Verhältniß von Gott und Welt nicht vollständig genug sich hat belehren lassen. Wenn auch Baader früher den persönlichkeits-pantheistischen Begriff von der Schöpfung nicht bestimmt genug ausgeschlossen haben sollte, so hätte er solchen Begriff doch jedenfalls nicht von Schelling haben empfangen können, dem er damals ganz fremd war. Ueber allen Zweifel erhaben steht aber fest, daß Baader den rein theistischen Begriff von der Schöpfung aufstellte**) und daß Schelling's zweite Philosophie weder in Rücksicht des Schöpfungsbegriffs noch in Bezug auf eine Reihe anderer Hauptlehrpunkte Baader's Zustimmung so wenig erlangte, daß dieser vielmehr bestimmten Widerspruch entgegensetzte.***) Wir sind bereit, die Belege für unsere Behauptungen, wenn es verlangt wird, ausführlich auch in dieser Zeitschrift darzulegen, können aber darauf verweisen, daß sie längst in unseren Schriften vorgetragen sind. Wir dürfen und müssen für Baader in Anspruch nehmen, daß ihm in der Geschichte der deutschen Philosophie eine selbständige Stellung eingeräumt werde, was auch eine scharf eindringende Kritik an seiner Lehre, die innerlich zusammenhängender und mit sich einstimmiger ist als so manches hochgerühmte System, zu tadeln, und zu verbessern finden möge.

---

*) Geschichte der neueren Philosophie von Erdmann III, 2, S. 585, 633. — Grundriß der Geschichte der Philosophie von Erdmann, 2. Aufl., S. 550.

**) Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Baader's Werken f. von Hoffmann, S. 147 ff. Vergl. Baader's S. Werke XVI, 432 (Artikel: Schöpfung).

***) Ibidem, S. 426: Artikel: Schelling, mit Angabe der bezüglichen Stellen in Baader's Werken.

Saint Augustin, étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination par H. Adrien Naville. Genève, imprimerie Rambotz et Schuchardt. 1872. 144 S. 8.

Der scholastischen Philosophie des Mittelalters geht die patristische Zeit voraus. Sie findet ihre Vollendung in dem berühmtesten Kirchenvater des Abendlandes, Augustinus. Durch seine christliche Anthropologie übte er nicht nur auf seine Zeit, sondern auf die ganze spätere Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs einen mächtigen und nachhaltigen Einfluß. Er war mit seinem praktischen Sinn und seinem Feuereifer dazu angelegt, Alles, was er einmal als Sache seiner Ueberzeugung ergriff, mit nachhaltiger Kraft durchzuführen. Seine Schriften sind hierfür, wie sein ganzes Leben, die zuverlässigsten Belege. Siegreich trat er aus seinen Kämpfen mit den Manichäern, Pelagianern und Donatisten hervor, wenn freilich, namentlich bei den beiden letzteren, Recht und Billigkeit nicht immer auf seiner Seite waren. Sein leidenschaftliches Temperament, Erbtheil seines Vaters und des afrikanischen Klimas, rissen ihn manchmal zu einseitigen und gewaltthätigen Handlungen hin, wie sie in seiner Jugend die Ursache seines ausschweifenden Lebens waren. Daß er das Gute und das ihm richtig Scheinende ernstlich wollte, sobald er zur Erkenntniß desselben gekommen war, ist kaum zu bezweifeln. Aber nicht Alles, was er im öffentlichen Kirchenamte that, kann gebilligt werden, so gewiß nicht die Hülfe der Gewalt, die er vom Staate zur Unterdrückung der Ketzereien verlangte.

Augustin war eine geniale Natur, die nicht nur zum theologischen, sondern auch zum philosophischen Denken angelegt war. In der Theologie trat er nicht als Nachbeter auf, er hat ein eigenes System geschaffen, das die Gemüther Jahrhunderte lang beschäftigte und in seinen Wirkungen bis in die Neuzeit hereinbringt. Freilich war sein offenbarer Mangel an griechischer Sprachkenntniß nicht selten ein Hinderniß für das richtige Verständniß der heiligen Schrift, die er seinem consequent durchgeführten Systeme mit großer Geschicklichkeit anzupassen wußte.

Er hat aber auch noch eine andere, sehr beachtenswerthe Seite. Unverkennbar ist er auch in seinen philosophischen Gedanken ursprünglich, und man wird manchen für die Zeit, in der er lebte, durchaus eigenen, wahrhaft philosophischen Gedanken in seinen Schriften begegnen. Erinnert er uns doch an Cartesius, wenn er in origineller Weise vom Zweifel zur Selbsterkenntniß und von dieser zur Gotteserkenntniß gelangt; ist er doch durchaus Philosoph, wenn er der Würde nach die Vernunft der Auctorität, das Wissen dem Glauben vorzieht, wenn er von Gott sagt, daß sein Seyn nicht durch Kategorien erfaßt werden könne, daß dieses über alle Bestimmtheit hinausgehe und richtiger durch Verneinung, als durch Beilegen positiver Eigenschaften erfaßt werde, wenn er den Logos den Inbegriff der Ideen, das Urbild der Welt nennt. Mahnt er uns doch sogar an Schopenhauer, wenn er als das Wesen der menschlichen Person den Willen bezeichnet, ja sogar behauptet, daß der Mensch eigentlich nichts Anderes als Wille sey (de civitate dei, XIV, 6), wenn er das aequilibrium arbitrii verwirft. —

Weit mehr tritt dieses philosophische Denken in den Schriften hervor, welche vor der Ordination Augustin's zum Priester geschrieben wurden, wiewohl es auch in seinen spätern Arbeiten, namentlich in seinem berühmten Werke de civitate dei hindurchleuchtet. Gewiß ist daher eine Schrift willkommen, welche wie die vorliegende des durch seine literarischen Producte rühmlich bekannten Herrn Verfassers die Entwicklung der Ansichten Augustin's bis auf die Zeit seiner Priesterweihe zum Gegenstande hat.

In der Vorrede weist der Herr Verf. auf Ritter hin, welcher mit Recht Augustin's Epoche machende Stellung im Uebergange aus einem ältern Zeitraum der Philosophie in einen neuern und dessen große Bedeutung für den geistigen Bildungsgang der Menschheit hervorhebt. Mit Recht bemerkt derselbe, ein Buch über den Ursprung und die Entwicklung des philosophischen Denkens dieses Kirchenlehrers müsse nützlich und nicht ohne Werth seyn. Er versucht nun eine solche Arbeit. Um

der Schrift keine zu große Ausdehnung zu geben, wurden diejenigen Keime in der geistigen Entwicklung Augustin's, welche auf seine spätere specifisch theologische Weltanschauung nach der Priesterweihe einen Einfluß äußerten, aber erst später eine besondere Bedeutung gewannen, nur obenhin berührt. Mit Recht wird geltend gemacht, daß das Amt des Priesters und später des Bischofs auch der Weltanschauung des Kirchenvaters eine andere Richtung gab, daß er vor der Priesterweihe Philosoph, auch zuletzt ein christlicher Philosoph, nach der Priesterweihe vorzugsweise ein Mann der Kirche (homme de l'église) war. Es ist dadurch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Periode vor und nach der Priesterweihe bedingt. In der ersten spielt die Philosophie, in der zweiten die kirchliche Theologie die Hauptrolle, wenngleich in beiden als Lebenskeim der Einfluß des philosophisch aufgefaßten Christenthums hindurchleuchtet. In der ersten Periode, welche der gelehrte Herr Verf. in dem vorliegenden Buche behandelt, kommen Augustin's kindlicher Glaube, seine Anhänglichkeit an den manichäischen Dualismus, sein Pantheismus und Skepticismus, seine Rückkehr zum katholischen Glauben, die Erleuchtung seines Denkens durch den Platonismus und das System seiner christlichen durch die Philosophie Plato's und der Platoniker modificirten Lehre zur Sprache. Besonders zu loben ist, daß der Herr Verf. überall auf die erste Quelle, die Schriften Augustin's aus dieser Periode zurückgeht, in welchen er eine große Belesenheit zeigt, daß er bei der Vergleichung mit Plato oder den Neuplatonikern ihre eigenen Worte, aber freilich nur nach lateinischen Uebersetzungen anführt, und daß er endlich auch vielfach neuere Hülfsmittel benutzt hat. Von französischen Werken werden Tillemont's Memoiren, Nourisson's Philosophie Augustin's, Flottes' Studien über Augustin, Saisset's Einleitung zur civitas dei, P. Janet's Einleitung zu den confessiones, Poujoulat's Geschichte des heiligen Augustin, A. Fouillée's Philosophie des Plato angeführt. Von den neuern deutschen Hülfsmitteln kennt der Herr Verf. die Geschichte der Philosophie von Ritter und Ueberweg, Müller's

christliche Lehre von der Sünde, Neander's Geschichte der christlichen Kirche, A. C. Baur's christliche Kirche. Auch Bindemann's Forschungen hat er benutzt, wie sich im Laufe der Darstellung herausstellt. Gleichwohl ist die Kenntniß der vielen deutschen Forschungen über diesen Gegenstand sehr mangelhaft. Es fehlt hier die Benutzung der Untersuchungen von Wiggers, Kloth, Friedrich Böhringer. Auch die Specialschriften von Fortlage, Gangauf, Jac. Merten, E. Melzer hätten dem Herrn Verf. manchen Wink geben können. Nichts desto weniger bleibt seine Arbeit eine höchst verdienstliche und empfehlenswerthe.

Der erste Theil der vorliegenden Schrift behandelt die Entwicklung des Augustin'schen Denkens in der Kindheit und ersten Jugendzeit, die manichäische Periode, die Rückkehr zum katholischen Glauben, den Einfluß des Platonismus und Augustin's Bekehrung, so wie den Zeitraum von der Bekehrung bis zur Priesterweihe; der zweite Theil setzt die platonisch-christliche Philosophie Augustin's auseinander. Hier werden seine polemische Stellung gegen den neuakademischen Skepticismus und gegen den Manichäismus und sein positives System der christlichen Philosophie unterschieden. In diesem letzteren kommen die Lehre vom Sündenfalle und von der Wiedererhebung, der Weg der Auctorität und der Vernunft, die Dreieinigkeit und die Ansicht von den letzten Dingen (état final) besonders zur Sprache.

Was die Geburtszeit Augustin's betrifft, hält sich der Herr Verf. an die allgemeine Annahme des 13. Novbr. 354 n. Chr. und beruft sich dabei S. 11 auf Tillemont's chronologische Untersuchungen. Bindemann's Annahme des Jahres 353 n. Chr. wird mit gewichtigen Gründen beanstandet. Cicero's Hortensius hatte den ersten Einfluß auf die philosophische Entwicklung Augustin's. Wenn er auch in seinem zwanzigsten Lebensjahre die Kategorieen des Aristoteles, natürlich nur in lateinischer Uebersetzung las und sie ohne Lehrer zu seinem eigenen Erstaunen verstand, so stimmen wir doch dem Herrn Verf. bei, daß diese Kategorien keinen Einfluß auf die anfangs materia-

listischen Anschauungen unsres Kirchenlehrers hatten, wie Flottes meint, sondern daß ihn mehr die Schule der Manichäer mit dem Materialismus vertraut machte. Allerdings konnte ihn die Kategorieenlehre nicht davon abbringen, was ja ohnedem bei einem rein logischen Werke nicht möglich war. Augustin stellte sich „Gott als einen Lichtkörper von unermeßlicher Ausdehnung vor, von welchem die Seele des Menschen ein Theil ist. Er unterschied in Gott die Substanz und die Attribute. So brachte er ihn unter die 10 Kategorieen, ohne zu wissen, daß in Gott Alles Substanz ist.“ (S. 31.) Besonders lesenswerth ist die Entwicklung der Gründe Augustin's gegen den Skepticismus der neueren Akademiker, und der Ausgangspunkt desselben vom Selbstbewußtseyn, von der Gewißheit des durch die Gewißheit des Denkens gegebenen eigenen Seyns, das so überraschend mit des Cartesius cogito, ergo sum übereinstimmt (S. 73—78).

Bei der Entwicklung der platonisch-christlichen Philosophie wird S. 101 sehr richtig bemerkt, daß die wunderbare Geburt, der Versöhnungstod und die Auferstehung des Heilandes und andere damit zusammenhängende, der Geschichte des Evangeliums angehörende Ereignisse, welche von so großer Bedeutung in der Theologie sind, in dieser Religionsphilosophie Augustin's nur eine untergeordnete Stelle (une place tout à fait sécondaire) einnehmen. Augustin „erwähnt sie vorübergehend (en passant) als etwas, was vom Glauben angenommen werden muß und was vor den Augen der Vernunft gerechtfertigt wird; aber sie haben in keiner Weise eine Voreingenommenheit gegenüber seinem philosophischen Denken zur Folge (mais ils semblent ne préoccuper en aucune façon sa pensée). Der „sinnliche, zeitliche, geschichtliche Charakter der Offenbarung ist der Grund für die untergeordnete Stellung (le rang inférieur) der Auctorität, aber ungeachtet dieser Stellung ist die Auctorität für alle Menschen nothwendig“. Einige Stellen in Augustin's Schriften scheinen darauf hinzudeuten (sembleraient indiquer), daß eine Anzahl auserwählter Denker (une élite de sages) einzig auf dem Wege der Vernunft zur Gottes-

erkenntniß kommen können (de ordine II, 5, de quantitate animae VII, 12); doch findet man auch schon vor seiner Taufe Stellen, nach denen für alle Menschen ohne Ausnahme die Pforte der Weisheit nur durch die Auctorität geöffnet wird (de ordine II, 9), eine Ansicht, welche in der späteren Zeit seines Lebens immer mehr herrschend wird. Der Grundgedanke in Augustin's Religionsphilosophie ist auch schon in dieser Zeit: Ohne Tugend kommt man nicht zur Wahrheit. Um Gott zu schauen, muß man ein reines Herz haben. Die menschliche Natur ist verunreinigt (est souillée) und ihre Reinigung kann nur durch das Einschreiten der göttlichen Auctorität vollzogen werden. Diese Herstellung kann aber nur unter der Voraussetzung stattfinden, daß die Auctorität vom Glauben angenommen werde (S. 102). Den Glauben setzt Augustin in das Bedürfniß der Heilung unseres getrübten Erkenntnißauges und in das Bewußtseyn von der Gewißheit des durch diese Herstellung für unsere Sehkraft zu gewinnenden Heiles. Diese Heilung findet durch Jesus Christus oder durch die zur Menschheit sich herablassende, sich ihr mittheilende Gottheit statt.

Was nun den Einfluß der Philosophie der Platoniker betrifft (S. 106), so wird die Frage aufgeworfen, ob es mehr die Schriften Plato's oder der Neuplatoniker waren, welche Augustin las und welche ihren Einfluß auf sein System äußerten. In den Confessionen sagt Augustin nur, er habe Bücher der Platoniker in einer lateinischen Uebersetzung des Victorinus gelesen. In der Abhandlung de beata vita redet er bestimmter von einigen Schriften Plato's. Aber die Mauriner Herausgeber der Werke Augustin's bemerken, daß in fünf Handschriften nicht Platonis, sondern Plotini stehe. Der Herr Verf. findet es wahrscheinlich, daß Victorinus, der selbst ein Neuplatoniker war, eher die Schriften Plotin's, als die Schriften Plato's in das Lateinische übersetzt habe. Er glaubt, daß einige Abschreiber, welche mehr den Namen Plato's, als den des ihnen weniger geläufigen Plotin's kannten, den ersten in ihre Handschrift setzten. Der Ausdruck, den Augustin in den Confessionen

braucht, kann leichter auf die Neuplatoniker, als auf unmittelbare Schüler Plato's angewendet werden. Die Stelle von den Platonikern in den Confessionen über die Erniedrigung der göttlichen Erhabenheit, der unvergänglichen und unzerstörbaren, zu materiellen, vergänglichen Bildern der Menschen, Vögel und kriechenden Thiere läßt sich leichter mit dem den Polytheismus religiös verwerthenden Neuplatonismus, als mit der Platonischen Philosophie vereinigen. Ebenso spricht für diese Annahme, daß Augustin bei seiner Erwähnung platonischer Schriften, d. h. der Schriften von Platonikern, Neuplatoniker meint, der Umstand, daß er in den Büchern der Platoniker die Lehre von Gott und seinem Logos finden will, welche besonders von Plotin und seiner Schule entwickelt werden (S. 107).

Der Mensch muß nach Augustin vom Körper zur Seele und von der Seele zu Gott aufsteigen. Ab exterioribus ad interiora ist der Wahlspruch.

Auf den Glauben muß die Wissenschaft folgen (S. 111). Die Auctorität gibt uns die Wahrheit nur durch Zeichen, unter einer verschleierten Gestalt, sie gibt nur die Milch der Kinder zu trinken. „Es ist, wie Augustin sagt, sehr nützlich, die Nahrung von der Mutter zu erhalten; aber es wäre schimpflich, sie noch anzunehmen, wenn man erwachsen ist" (de quantit. anim. XXXIII, 76). Nichts desto weniger ist der Weg der Vernunft, auf welchem man zu Gott kommt, nicht für alle nöthig. Die weniger Gebildeten, die große Masse werden durch den Gottglauben auch ohne Wissenschaft selig, wenn sie die göttliche Heilsordnung mit gläubigem Herzen annehmen. Der Weg der Vernunft ist dazu da, die falschen Wege zu beseitigen, auf denen man zur Wahrheit zu gelangen sucht. Sie muß von der sinnlichen zur geistigen Welt führen. Sie muß den Geist befriedigen, der volle Gewißheit will und dem das bloße Glauben nicht genügt. Augustin wendet in dieser Periode vor seiner Priesterweihe überall die rationelle Methode an. Er geht stufenweise und dialektisch zu Werke. Nach dieser Methode steigt er vom Aeußern zum Innern, vom Körperlichen zum Geistigen und von

diesem zum Höchsten auf. Er findet in jedem Körper, selbst in seinen letzten Bestandtheilen, in der formlosen Materie ein intelligibles Princip, welches die Grundlage ihres Wesens ist und ohne welches kein Körper existiren kann. Der Gedanke, der in jedem Körper das intelligible Princip erkennt, bleibt aber dabei nicht stehen. Würde der Gedanke dabei stehen bleiben, er wäre falsch und beschränkt. Die Betrachtung der Körper muß in der menschlichen Seele das Bild einer andern, vollkommeneren Welt erwecken. Wenn es wahr ist, daß in jedem Körper wirklich eine Ordnung, eine Form, eine Schönheit existirt, so ist es eben so wahr, daß diese Ordnung, Form und Schönheit unvollkommen sind. Die sichtbare Form eines jeden Körpers ist nur eine unvollständige Reproduction einer intelligibeln vollkommenen Form, der von der Geometrie aufgestellten Form. Keine sinnliche Schönheit befriedigt die Seele vollkommen, sie ruft im Gegentheil in dieser die Sehnsucht nach einer höheren Schönheit hervor. Die Ordnung ist nur die Einheit im Mannigfaltigen, aber nicht die Einheit an sich. Nur als Nachahmung ist die körperliche Welt schön. Sie hat nur in sofern Seyn und Wahrheit, als sie eine über ihr stehende Welt zu erreichen sucht, aber, da sie nie im Stande ist, diese darzustellen, so ist sie „zugleich falsch und wahr“, und man kann ebenso gut sagen, daß sie ist, als daß sie nicht ist. Wer daher bei der sinnlichen Welt stehen bleibt, ist im Irrthum befangen. Denn höher steht das, was der Mensch durch die Intelligenz erkennt, als das durch die Sinne Wahrgenommene. Man darf aber, wenn man auf der Stufenleiter der Dialektik zur Seele gelangt, auch dabei nicht stehen bleiben. Die Größe der Seele liegt in ihrer Macht. Die Seele ist dem Mittelpunkte im Kreise zu vergleichen, der ohne Ausdehnung dem Kreise doch die Gestalt, die Gleichförmigkeit und Einheit gibt. Sie ist eine untheilbare Substanz, unkörperlich, einfach, unzerstörbar. Sie hängt durch die Intelligenz mit der intelligibeln Welt zusammen, ist aber nicht die intelligible Welt selbst, sie ist nicht die Wahrheit selbst, nicht das höchste Gesetz selbst. Sie ist gar nicht im Raume, wohl aber in der

Zeit beweglich. Nicht außer uns, sondern in uns muß die Wahrheit gesucht werden. Weil aber unsere Seele veränderlich ist in der Zeit, müssen wir in uns selbst zu einem Höheren aufsteigen. Ab interioribus ad superiora. Transcende te ipsum, ruft uns Augustin zu. Diese höhere Welt ist das unveränderliche Gesetz der körperlichen Welt, sie ist die Wahrheit, die Weisheit, das göttliche Wort, durch welches alle Dinge geworden sind, sie ist Gott. So steigt der Mensch von den reflectirten Strahlen des Lichtes zur Sonne auf. Er gewinnt die vollkommene Schönheit, das ewige Leben. So sind die drei Sprossen auf der dialektischen Leiter der Körper, die Seele, Gott. (S. 115 und 116.)

Am Schlusse geht der Herr Verf. zur Beurtheilung der platonisch-christlichen Philosophie Augustin's über und wirft die Frage auf, ob es dem Kirchenlehrer gelungen sey, den Platonismus mit dem Christenthum zu vereinigen. Er beantwortet diese Frage verneinend und findet schon in dem Vereinigungsversuche selbst einen Widerspruch (S. 127). Allerdings, sagt der Herr Verf., hat die katholische Theologie, wie sie von Augustin stammt (acceptée des mains d'Augustin), vielfach platonische Elemente. Deshalb haben auch viele Philosophen, unter ihnen besonders die aus der Cousin'schen Schule, „durch ihre Erziehung gewohnt (habitués), das Christenthum mehr in der Erblehre, als in den ursprünglichen evangelischen Lehren zu erforschen", aus dem Umstande, daß sie bei den Kirchenvätern und auch bei Augustin von Plato hergenommene Lehren fanden, auf die Harmonie des Christenthums und des Platonismus ohne jede weitere Nachforschung den Schluß gezogen. Von diesem Standpunkte nahm auch Emil Saisset in seiner Einleitung zur civitas dei (p. 128 und 129) eine vollkommene Uebereinstimmung (parfait accord) zwischen der platonischen und christlichen Philosophie in der Metaphysik und Moral an (S. 128).

Sehr richtig bemerkt der Herr Verf., daß die protestantische Theologie sich weit mehr, als die katholische, von den Fesseln der Tradition befreite. Er stimmt daher den auf Herkommen

gebauten Ansichten von einer Uebereinstimmung des Christenthums und des Platonismus nicht bei, und sucht darum zu zeigen, daß bei Augustin da, wo er platonisirt, sich eine Abweichung von der Lehre des Christenthums vorfindet. Dieses will er in dem Verhältnisse des Glaubens und der Wissenschaft, in der Sittenlehre und in der Lehre vom Bösen zeigen. Er findet in dieser ersten Periode vor der Priesterweihe in Augustin den vorherrschenden Rationalismus, welcher der Wissenschaft den Vorzug vor dem Glauben gibt, während eine solche Anschauung den evangelischen Urkunden nicht eigenthümlich ist. Ja, die Moral selbst soll bei Augustin in diesem Zeitraume durch die Intelligenz gefunden werden. Durch sie steigt man auf der dialektischen Leiter von den untersten Stufen der Sinnlichkeit durch das in jedem Körper als Grundlage aufgefundene Ideale bis zur höchsten Idee oder Gott auf. Die Tugend ist nach Augustin die „gereinigte Vernunft" (la raison purifiée), während das Christenthum seinen Gott durch die Liebe als Vater findet. Bei Augustin geht alle Liebe in der Liebe zu Gott auf. Schmerz bei den Leiden des Nächsten fühlen ist eine dem Weisen fremde Schwäche, während das Christenthum das Mitgefühl für den Nächsten, die Liebe zu ihm der Liebe zu Gott gleich stellt. Bei Plato und Augustin sind das Gute und Gott vollkommen Eines. Gott ist allein das Gute und alles Andere ist nur in so fern gut, als es an jenem Theil nimmt. Man muß sich von der Mannigfaltigkeit der Welt entfernen, um ganz in der Freiheit, in Gott, der allein das Gute ist, aufzugehen. Der Herr Verf. unterscheidet in der Lehre Augustin's vom Bösen zwei Elemente, das christliche und das platonische. Das christliche ist ihm die Behauptung, daß das Böse ein Product des freien menschlichen Willens sey. Das platonische Element findet er in der Behauptung, das Böse sey Nichts (S. 133).

Sagt doch Augustin zur Bezeichnung der Freiheit des Willens auch in diesem Zeitraume: „Ich bemerkte von Tag zu Tag mehr, daß ich selbst die Ursache meines Sündigens war." Seine Behauptung von der Willensfreiheit geht aus seiner Be-

kämpfung des manichäischen Fatalismus hervor. Auf der andern Seite behauptet er, daß das Uebel eigentlich Nichts sey. Ostendis, redet er Gott an, malum esse nihil. Beide Behauptungen, sagt der Herr Verf. S. 134, sind unvereinbar. Wer sagt, daß das Böse Nichts sey, kann es unmöglich ein Product des menschlichen Willens nennen. Beide entgegengesetzte Behauptungen beruhen auf zwei entgegengesetzten Systemen. Das System, welches die Sünde als einen Act des freien menschlichen Willens erklärt, nimmt eine göttliche Ordnung, ein göttliches Gesetz an. Der Mensch soll diesem Gesetze gemäß leben, ihm nicht widerstreben. Das Gesetz steht dem freien Willen gegenüber, der sich dafür oder dagegen entscheiden kann. Die Uebereinstimmung mit der göttlichen Ordnung ist das Gute, das Widerstreben gegen sie, die Nichtübereinstimmung, das Böse. Wenn auch das Gute und Böse nicht substantiell sind, so sind sie doch wirklich (très reelles). Sie sind zwei entgegengesetzte wirkliche Verhältnisse zwischen dem Willen des Menschen und dem Willen des göttlichen Gesetzes. Auch Augustin hat in der Sünde eine Bewegung, einen Act (actio) erkannt, im Guten eine Uebereinstimmung, im Bösen eine Nichtübereinstimmung mit dem Guten (inconvenientia) gefunden.

Die Grundlage des Systems, nach welchem das Böse Nichts ist, ist die Identificirung des Begriffes des Seyns und des Guten, und ein solches System ist „platonisch“, nicht aber „christlich“. Gott ist hier das absolute Seyn und eben darum auch das absolut Gute. Alle Einzelwesen haben nur eine relative (beziehungsweise) Existenz. Sie sind nur in so fern gut, als sie Theil haben an dem Seyn, sie sind in so fern böse, als sie Theil haben am Nichtseyn (au néant). Das Böse, wie das Gute, ist ihnen inhärent; doch nur das Gute hat eine wirkliche, substantielle Existenz, während das Böse eine reine Negation, eine Beschränkung, ein Nichtseyn (non être), ein Nichts ist. Das Gute ist also „nicht die Uebereinstimmung des Wesens mit seiner Bestimmung, sondern vielmehr die Summe der Existenz dieses Wesens oder Seyns. Der Sünder

hat nur „weniger Seyn", aber „Alles, was an ihm ist, ist gut." In dem christlichen Systeme hat nicht nur die gute, sondern auch die böse Handlung Realität, in dem platonischen hat nur das Gute positive Realität.

Diese beiden unvereinbaren Systeme wollte nun Augustin in eines zusammenbringen. Der Versuch mußte des in ihnen liegenden Widerspruchs wegen mißlingen. Die Schwierigkeit zeigt sich schon in der Annahme des freien Willens als der Ursache der Sünde und in der Behauptung, daß das Böse jedem Geschöpfe nothwendig anhafte (S. 136).

Die zweite Schwierigkeit bestand darin, die Behauptung, das Böse sey Nichts, das Gute und das Seyn seyen identisch, mit der Lehre zu vereinigen, daß das Böse ein Mißverhältniß sey zwischen der freien Handlung und dem Willen des Gesetzes.

Der Herr Verf. findet S. 140 mit Recht in dem Christenthum der evangelischen Urkunden den Theismus und nicht den Pantheismus, und glaubt, daß Augustin die Klippe des Pantheismus zu umschiffen nicht ganz gelungen sey, weil, wie er sagt, ein System, das den freien Willen nicht als die einzige Ursache seiner bösen Handlungen annimmt und das hinter dem freien Wesen (derrière l'être libre) eine andere thätige oder nicht thätige Ursache (efficiente ou deficiente) der Sünde anzunehmen trachtet, ein System, welches das Gute und das Seyn identificirt, die Persönlichkeit aufhebt, zum Pantheismus führen muß.

Lesenswerth ist, was S. 141—144 über den Optimismus Augustin's und über den Einfluß seiner platonischen Ansichten auf die spätere theologische Lehre von der Prädestination gesagt wird.

Die Schrift verdient wegen ihrer aus den Quellen hervorgegangenen und durchweg logisch richtigen Entwicklung die besondere Aufmerksamkeit aller Freunde der philosophischen und theologischen Literatur.

v. Reichlin-Meldegg.

J. Schmidt: Leibniz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik. Halle 1875.

Eine eigentliche Recension dieser Schrift ist uns dadurch erspart oder abgeschnitten, daß dieselbe als eine von der philosophischen Fakultät in Halle gekrönte Preisarbeit in die weitere Oeffentlichkeit tritt und das Urtheil dieser zuerst maßgebenden Instanz selbst an die Spitze stellt. Darnach ist es eine disputatio „egregia, summa laude digna“. Wir beschränken uns daher unsererseits theils auf Anzeige und Inhaltsangabe, theils auf etliche Bemerkungen, wie sie dem selbständigen Buch gegenüber, im Unterschied von der handschriftlichen Studentenarbeit, immer noch eine Stelle finden und berechtigt sind. Leider müssen wir hier gleich mit einer leichten formellen Ausstellung beginnen, die dem Verf. vielleicht für künftige Arbeiten einen nicht unbrauchbaren Wink geben mag — was ja doch schließlich die vernünftigste und sittlichste Seite an allem Kritisiren seyn dürfte! Ich meine den ganz auffallend starken Subjektivismus und Individualismus seiner Rede- und Darstellungsweise, während für selbständige Bücher eine gewisse Unpersönlichkeit d. h. objektive Sachlichkeit des ganzen Auftretens wohl mit Recht die überwiegende Sitte ist. Bei letzteren ist es sogar störend, wenn der Verfasser sich zu sehr in die Werkstätte oder ins Konzept (S. 72) blicken läßt, während dieß bei einer manuscriptlichen Preisarbeit aus anderen Gründen ganz passend seyn mag. Derartiges hätte also der Verf. beim Druck streichen sollen, oder möge er es wenigstens nicht auch für später als Erstlingsgewohnheit beibehalten. Ebenso fühlt er zum Schluß (S. 122) selbst, daß die Lebhaftigkeit seiner Polemik gegen allgemein höchstgeachtete Namen doch vielfach (z. B. S. 66, 67, 91) wenigstens in der Form das Maaß weit überschreitet und sich von dem Verdacht eines unbescheiden pietätslosen Absprechens trotz seiner gewiß aufrichtig gemeinten Gegenversicherungen nicht ganz frei erhält. — Was den Uebergang zum Materiellen, den Gang oder die Ordnung seiner Arbeit betrifft, so hätte dieselbe meines Erachtens bedeutend gewonnen, wenn er sich entschiedener an Ein Thema

gehalten und die vielen Absprünge, Digressionen und Episoden vermieden hätte: „dieß nur beiläufig", „weil ich eben das behandle", „kehren wir von dem langen Irrweg zurück" und ähnliche häufig wiederkehrende Wendungen verrathen, daß der Verf. im Grund dasselbe Gefühl hat. Insbesondre kann ich die auch auf dem Titel erwähnte und vom Verf. fast mit Vorliebe behandelte „ausführliche Kritik ästhetischer Grundanschauungen Lotze's und Zimmermann's" resp. Herbart's trotz seiner excusirenden Bemerkung S. 99 weder formell, noch bei der hier gebotenen Kürze auch materiell für glücklich halten. Beschränken wir daher unsre noch übrigen Bemerkungen auf den Hauptgegenstand „Leibniz und Baumgarten", so schickt der Verf. einen gedrängten Auszug aus Baumgarten's zwei ästhetischen Hauptschriften voran, freilich zum Schluß S. 28 „froh aufathmend, daß ich endlich am Ziele dieses, ein Kind des neunzehnten Jahrhunderts durchaus nicht anmuthenden, wahrlich eher mit Dornen und Gestrüpp als mit Rosen bewachsenen Weges angelangt bin". Indeß hält er „bei der Unbekanntschaft der meisten Literarhistoriker mit dem originalen Baumgarten" diese Mühe nicht für verschwendet. Auf diesem Fundament ist es nun fürs Andre sein Bestreben, zu zeigen, „wie die Baumgarten'sche Aesthetik in ihren Vorzügen und Fehlern durch die Leibniz'sche Philosophie gleichsam prognostizirt sey und in allen Beziehungen sich als eine Ausgeburt der Letzteren erweise. „Sie baut, wenn der Vergleich erlaubt ist, aus Leibniz'schen Reisern das Nest, von dem der Aar der Kant'schen Aesthetik mit mächtigem Flug sich erheben sollte" (109). Dies pietätsvolle Bemühen, den großen Leibniz als den fruchtbarsten Keim der verschiedensten Geistesfrüchte nachzuweisen, muß ich nach meiner eigenen, dieß unter allen Darstellungen am stärksten betonenden Auffassung desselben natürlich für durchaus richtig erklären. (Gelegentlich bemerkt, die Guhrauerische Klage über das unedirte Vermodern der Annalen S. 1 Anm. 1 ist schon geraume Zeit durch Pertz' Ausgabe hinfällig geworden.) Auch für die Aesthetik ist der dominirende Einfluß Leibnizens sicherlich nachzuweisen, wie der Verf. treffend und ansprechend zuerst im

Allgemeinen, sodann aber, freilich mit weniger Glück und durchschlagender Klarheit, auch im Einzelnen thut. Wenn ihm mit Recht der Standpunkt der durch und durch psychologischen Philosophie des Monadismus als der naturgemäß geeignetste und förderndste auch für ästhetische Untersuchungen erscheint, so hätte ihn das übrigens zugleich etwas mehr an die hierin verwandten und mit der Aesthetik eigentlich noch näher liirten Engländer erinnern sollen, bei welchen der ästhetisch so bedeutsame Begriff der imaginatio eine noch größere Rolle spielt, als im rationalistischen Lager der neueren Philosophie. Ganz interessant ist es trotzdem, wie der Verf. die eigenthümliche Dialektik im Begriff der imaginatio resp. der Sinnlichkeit bis zu Kant und dann auch weiter nach ihm bei Hegel verfolgt, um sich in der Hauptsache für die Kantische Ansicht der im Sinnlichen vorliegenden, wesentlich selbständigen und unauflösbaren Geistespotenz, ebendamit für den koordinirten Werth der Kunst, neben allen andern Geistesbestrebungen zu erklären. — Trotz unserer Ausstellungen nehmen wir übrigens keinen Anstand, die ganze Arbeit als eine sehr dankenswerthe, stofflich überaus fleißige Durchforschung eines sonst weniger behandelten und doch durchaus nicht werthlosen Gebiets zu empfehlen.

Kiel. E. Pfleiderer.

Anthropologische Vorträge von J. Henle. Erstes Heft. Braunschweig, Vieweg, 1876.

Die Philosophie kann es nur dankbarlichst anerkennen und annehmen, wenn naturwissenschaftliche Autoritäten die Gränzgebiete, auf denen Philosophie und Naturwissenschaft unvermeidlich zusammentreffen, in einer Weise bearbeiten und darstellen, welche die Aufgaben und Zielpunkte der Philosophie einigermaßen berücksichtigt. Ein solches Gränzgebiet ist vorzugsweise die Physiologie; denn zu ihr steht die Psychologie in enger unlösbarer Beziehung, und die Psychologie, soweit sie die Lehre von den primitiven und principiellen Thatsachen des Bewußtseyns (auf denen auch die Logik und Erkenntnißtheorie ruht)

umfaßt, muß als die Grund legende Disciplin von jeder (gesunden, strengwissenschaftlichen) Philosophie anerkannt werden. Professor Henle, der berühmte Göttinger Anatom und Physiologe, ist bekanntlich eine der ersten Autoritäten auf diesem Gebiete. Um so erfreulicher ist es, daß er in der vorliegenden Schrift nicht nur Gegenstände der philosophischen Forschung überhaupt, sondern gerade solche Punkte erörtert, die recht eigentlich auf der Gränze zwischen der Physiologie und der Psychologie liegen.

Die sechs Vorträge handeln 1. Ueber die Grazie, 2. Glauben und Materialismus, 3. Naturgeschichte des Seufzers, 4. Physiologie des Affects, 5. Geschmack und Gewissen und 6. von den Temperamenten. Man sieht, es sind lauter für den Psychologen hoch interessante Themata. Natürlich indeß faßt und erörtert sie der Verf. vorzugsweise von ihrer physiologischen Seite, d. h. er hebt diejenigen Punkte hervor, an denen das seelische Leben in die organischen Functionen eingreift und in ihnen sich abspiegelt, oder organische Functionen bestimmte psychologische Erscheinungen zur Folge haben, resp. begleiten. Da es eine Anmaßung wäre, wenn der Philosoph von Profession dem Physiologen das Concept corrigiren oder über Ergebnisse der physiologischen Forschung aburtheilen wollte, so werden wir uns im Allgemeinen nur referirend verhalten und einen kurzen Auszug vom Inhalt der 6 Vorträge geben.

Wir beginnen mit dem zweiten Vortrag, „Glauben und Materialismus", nicht nur weil er für den Philosophen der bei weitem interessanteste ist, sondern auch weil es das Verständniß der Erörterungen des Verf. erleichtern wird, wenn die Leser von vornherein wissen, wie er das Verhältniß von Leib und Seele faßt. Eben davon aber handelt im Grunde der zweite Vortrag. Und da ist es nun wiederum höchst erfreulich, einem Autor und einer Autorität ersten Ranges im Gebiete naturwissenschaftlicher Forschung zu begegnen, der nicht nur nicht für die materialistische Hypothese (denn mehr als Hypothese ist der Materialismus nicht) sich erklärt, auch nicht die Frage, auf die es ankommt, unentschieden dahin gestellt seyn läßt, sondern bestimmt

und ausdrücklich zu Gunsten der spiritualistischen Hypothese, des „Glaubens" an die Existenz des Geistes, sich entscheidet. In der Einleitung giebt er den Gegnern des Materialismus den Rath, sich derselben Waffen der Kritik und des Zweifels zu bedienen, mit denen sie bisher vom Materialismus angegriffen worden sind. „Wenn der Materialismus, bemerkt er, dem Glauben gegenüber sein Wissen in's Gefecht führt, so müssen die Grundlagen dieses Wissens mit derselben Schärfe geprüft werden, mit welcher die Grundlagen des Glaubens geprüft und — wer kann es leugnen? — erschüttert worden sind. Den, der die Existenz des Geistes bezweifelt, müßte man fragen, ob er der Existenz der Materie so ganz gewiß sey? Wer Beweise fordert für die Wirklichkeit des Uebersinnlichen, würde Beweise zu liefern haben für die Wirklichkeit des Sinnlichen. Eine consequente Durchführung dieser Methode würde zur Versöhnung stimmen. Denn sie würde ergeben, daß die Materie ebenso wohl Glaubenssache ist wie der Geist; daß es die nämliche Einrichtung unsres Denkvermögens ist, die uns nöthigt einen Stoff außer uns vorauszusetzen und an einen Geist zu glauben, der den Stoff beherrscht" (S. 23 f.). Er zeigt sodann, daß diese Einrichtung auf dem unser Denkvermögen leitenden und bestimmenden Gesetze der Causalität beruhe, oder — wie er sich ausdrückt — auf der „ursprünglich menschlichen, angeborenen Auffassung, welche die Thatsachen in wirkende und gewirkte zerlegt". Denn daraus erkläre es sich, daß wir, wenn wir einen Druck oder Stoß empfinden und gleichzeitig einen Gegenstand mit unsrem Körper zusammentreffen sehen, also gleichzeitig eine Tast- und Gesichtsempfindung haben, diesen Vorgang als einen äußern fassen und ihn für den Grund der Vereinigung der beiden verschiedenen Empfindungen halten. „Auch die Quellen der Schall- und Tonempfindungen außer uns zu suchen, werden wir hauptsächlich durch die Gesichtserscheinungen, die sie begleiten, veranlaßt. Man sieht hämmern oder sägen und hört das entsprechende Geräusch; man hat erfahren, daß das Eine mit dem Andern geht und kömmt, und man hat die sichtbare

Bewegung als Ursache der hörbaren Töne auffassen gelernt, weil man jederzeit durch die Bewegung den Ton, nicht aber durch den Ton die Bewegung hervorrufen kann. — — Man erklärt also ein Object für körperlich, wenn es außerdem daß es sichtbar, auch greifbar ist; man hält einen Ton für objectiv, wenn es gelingt, mit den Augen das Werkzeug zu entdecken, von dem er ausgeht; man nennt den Geschmack objectiv, mit dem der Anblick und das Gefühl der Berührung des schmeckbaren Stoffs verbunden ist. Worin liegt in allen diesen Fällen der Beweis der Objectivität? In nichts Andrem als in der Unwahrscheinlichkeit, daß durch das bloße Spiel der Phantasie, ohne gemeinschaftliche Ursache zu der einen Empfindung die andre sich hinzugesellen sollte, — mit andern Worten, weil es wahrscheinlich ist, daß den wiederholt gleichzeitigen Wirkungen eine einfache Ursache zu Grunde liegt" (S. 30 f.) *)

Aus dieser Einrichtung unsres Denkvermögens, auf welcher unser Glaube an das Daseyn materieller Dinge beruht, entspringt nach Henle mit gleicher Nothwendigkeit unser Glaube an das Daseyn Gottes. Denn „vergeblich bemüht man sich, den Begriff der Causalität aus der Beobachtung des Mit- und Nacheinander abzuleiten. Daß zwei Ereignisse sich, wenn auch noch so oft, nach einander einstelleu, enthält noch nicht die Aufforderung, sie in ursächliche Verbindung zu bringen. Man kann ein denkendes Wesen seyn und zunächst doch nur an die Folge im **zeitlichen** Sinne denken. Mit dem Ausdruck Folge den Sinn von **Wirkung** zu verknüpfen, ist eine Zuthat, die der

*) Es gereicht mir zu hoher Genugthuung, daß ein selbständig denkender Naturforscher wie Henle den Glauben an das Daseyn äußerer Dinge (Vorgänge) ganz auf dieselbe Weise begründet, wie ich es in meinen philosophischen Schriften versucht habe. Denn seine Erklärung läuft im Wesentlichen darauf hinaus, daß dieser Glaube auf den beiden angeborenen Denkgesetzen, dem Satze der Identität und des Widerspruchs und dem Satze der Causalität, beruht. Der letztere nöthigt unser Denken ganz allgemein für alles Geschehen eine Ursache anzunehmen, und zusammen mit dem Satze der Identität veranlaßt er uns, für zwei zwar verschiedene, aber stets gleichzeitig sich uns aufdrängende Sinnesempfindungen dieselbe einfache Ursache vorauszusetzen und diese Ursache in einem bestimmten äußern Vorgang zu suchen.

Eigenart unsres Geistes entspringt. Denn die Befriedigung, die eine s. g. Erklärung giebt, liegt in der Anerkennung der Nothwendigkeit, der Gesetzlichkeit: es mußte so seyn.*) Das was seyn mußte, ist Wirkung. Der Wirkung gegenüber greifen wir aus dem Fluß der Thatsachen Eine heraus, der wir Freiheit zugestehen, und nennen sie Ursache. Der Satz: x ist die Ursache von y, der Regen ist die Ursache der Nässe, läßt sich so umschreiben: es ist nicht nothwendig, daß es regnet, wenn es aber regnet, so ist die Nässe nothwendig. Im nächsten Augenblick erinnern wir uns freilich, daß auch den Wolken nicht die Entscheidung zusteht, ob sie sich ergießen wollen oder nicht; der Regen wird zur Nothwendigkeit und das Attribut der Freiheit wird einem andern, weiter rückwärts liegenden Einfluß beigemessen, und so weiter nicht in infinitum. Denn wir stoßen bei allen Naturbetrachtungen auf eine Gränze, an welcher die Kette bekannter Ursachen, nicht aber das Verlangen nach Ursachen ein Ende erreicht. Dieß Verlangen zu stillen, muß der Mensch zu einer letzten Ursache durchdringen, die nur Ursache und wirklich frei ist, und diese letzte Ursache ist seine Gottheit. — — — Wenn gleichwohl der Astronom behauptet, er habe den Himmel durchforscht ohne einen Gott zu finden, so sagt er damit nur, daß er seiner Forschung an einer bestimmten Stelle willkürlich ein Ziel gesetzt habe. Dieß steht in seiner Macht, wie es in Jedermanns Macht steht, eine von unbekannter Hand gestiftete Gabe zu empfangen und zu genießen und auf die Ermittelung des Absenders zu verzichten. Aber es steht nicht in unsrer Macht, an der Existenz eines Absenders zu zweifeln. Der Glaube an eine letzte freie Ursache ist so unaustilgbar wie der Glaube an Ursachen überhaupt" (S. 34 f.).**)

*) Diese „Befriedigung" fällt in Eins zusammen mit der Gewißheit und Evidenz. Denn die „Anerkennung" der Nothwendigkeit ist nur ein andrer Name für das Bewußtsein der Denknothwendigkeit, Etwas als so seyend und nicht anders seyn könnend denken zu müssen. Und auf diesem Bewußtseyn beruht, wie ich dargethan habe, alle Gewißheit und Evidenz.

**) Auch in dieser Begründung unsres Glaubens an Gott und seiner Unaustilgbarkeit stimmt Henle mit meinen Nachweisungen und deren Ergeb-

Mit Recht endlich behauptet Henle, daß „ähnlich, wie der Begriff der Gottheit auch der Begriff der Seele aus dem Causalitätsbedürfniß entsprungen, und wie jener durch kindlich naive Vorstellungen getrübt worden und noch getrübt sey". Mit Recht erinnert er an „unsre mangelhafte Einsicht in das Wesen der Seele". Mit Recht behauptet er, „daß sie ein Geschöpf der Reflexion, die hypothetische Ursache der Functionen des Erkennens, Fühlens und Wollens sey, die wir erfahrungsmäßig in uns entdecken". Aber er weist nicht nur darauf hin, „daß wir uns der Materie gegenüber in derselben Lage befinden, indem auch der Stein, den wir in den Händen zu wiegen meinen, nur eine Hypothese sey zur Erklärung des Complexes innerer Wahrnehmungen, die die Empfindung der Last begleiten", sondern er erklärt sich schließlich für die Annahme des Daseyns der Seele gegenüber dem Leibe und dessen Functionen. Der Grund, den er dafür anführt, ist neu und eigenthümlich. Er unterscheidet die Seelenthätigkeit von der Thätigkeit der Sinne, und bestimmt den Unterschied beider dahin: „Ein Sinnennerv kann jederzeit nur Eine Affection haben: der Punkt der Netzhaut, der von rothem Licht beschienen ist, kann nicht zugleich blaues Licht empfinden, eine Hörnervenfaser den Ton nicht zugleich stark und schwach vernehmen. In der Seele aber können zwei solcher Gegensätze neben einander existiren; ja sie müssen neben einander existiren, wenn die gewöhnlichste Verstandes-Operation, die Vergleichung, möglich seyn soll. Ein Urtheil, wie „Es wird heller" oder „Es wird leiser", kann nicht abgegeben werden, wenn nicht das urtheilende Wesen zugleich mit der augenblicklichen Empfindung die zunächst vorangegangene in sich trägt. Und versuchte man, beide Affectionen verschiedenen Localitäten, die eine dem Sinnesorgan, die andre einem Organ des Gedächt-

---

nissen überein. Nur ist meine Beweisführung complicirter, weil ich des Näheren dargethan habe, daß und warum eine endliche Reihe von Ursachen und Wirkungen dem Satze der Causalität widerspricht und an und für sich undenkbar ist, so wie daß und warum die „letzte" Ursache nothwendig als „freie" und damit als geistige Ursache gefaßt werden muß.

nisses zuzutheilen, so wäre die Schwierigkeit nur hinausgeschoben, nicht gehoben: man hätte dann nach einem höheren Organ als dem des Sinnes und Gedächtnisses zu suchen, in welchem beide Qualitäten zugleich repräsentirt wären. Mit den Vorstellungen, die wir uns von der Functionsweise der räumlich ausgedehnten Bestandtheile des Nervensystems gebildet haben, ist diese Vorstellung von einem gleichzeitig verschiedenartig afficirten Organ unverträglich" (S. 37). Der Grund ist schlagend und entscheidend. Mit den Ergebnissen der physiologischen Forschung im Gebiete der Neurologie ist die materialistische Hypothese, daß alle Seelenthätigkeiten nur Functionen des Gehirns seyen, offenbar unverträglich. Und wiederum stimmt Henle mit meinen Nachweisungen insofern überein, als es die vergleichende und damit die unterscheidende Thätigkeit ist, welche nach meiner Ansicht als die fundamentale, specifisch psychische, das Wesen der Seele bezeichnende Thätigkeit gefaßt werden muß, und welche nach ihm die materialistische Identificirung von Seele und Gehirn unmöglich macht.

Erst nachdem wir wissen, daß Henle nicht zu den Geist- und Seelenleugnern gehört, erklärt es sich, wie er, trotz seines anatomisch-physiologischen Standpunktes und gerade von demselben aus, in seinem ersten Vortrage „über die Grazie" zu dem Resultat gelangt: die Grazie sey „eine künstlerische Production". Denn „graziös seyen die Bewegungen, die ihren Zweck mit dem geringsten Aufwand an Mitteln erreichen". Eben darin aber treffen sie mit der Kunst zusammen. Denn „die Befriedigung, die alle Kunstgattungen gewähren, das Geringste, was sie leisten, ist, daß sie Zeugniß geben von der Herrschaft des Geistes über die Materie; und wie könnte sich diese Herrschaft unmittelbarer, glänzender bewähren als durch die Virtuosität, mit welcher unser eigener Geist unsre eigene Materie lenkt?" (S. 13. 18.) Henle huldigt sogar dem alten Satze, — den unsre modernen realistischen Künstler und „monistischen" Aesthetiker nur noch behohnlächeln, — „Alle Kunst sey symbolisch, Darstellung einer Idee". Und schließt seinen Vortrag mit der Be-

merkung: „Die Anschauung graziöser Bewegungen, der scheinbar leichte Sieg, den der Wille über die Widerstände der Schwere und Trägheit des Stoffes davonträgt, sey ein Bild der glücklichen Lebensweisheit, die der Dichter in den Worten preist: Das Leben stürmt und wüthet, doch du scherzest, Mit leichtem Hauch bewegend schwere Massen." —

Wir übergehen den dritten Vortrag über die „Naturgeschichte des Seufzers". Auch er ist in hohem Grade interessant, indem er die feinen physiologischen Beziehungen zwischen Seele und Leib, die im Seufzer sich kundgeben, mit detaillirter Genauigkeit und meisterhafter Klarheit darlegt. Aber eben weil seine Erörterungen in das physiologische Detail eingehen, läßt sich kein Auszug aus ihnen geben: wir müßten sie im Wesentlichen wiederholen, was den uns zu Gebote stehenden Raum weit überschreiten würde.

Mit gleicher Feinheit und Schärfe führt Henle im vierten Vortrag, dem er den Titel „Physiologie des Affects" gegeben, die eigenthümlichen körperlichen Bewegungen, welche unsre Gemüthsbewegungen, je stärker sie sind, desto merkbarer und unwillkürlicher begleiten, auf eine zwischen gewissen Körpernerven und dem Denkorgan bestehende Verbindung zurück, welche er als eine „Nervensympathie" definirt. Er rechtfertigt diese Definition durch den Nachweis, daß der Uebergang der Erregung vom Denkorgan auf die Körpernerven demselben Gesetze des Fortschreitens folgt, wie bei den Nervensympathieen im engeren Sinne, z. B. bei den bekannten Reflexbewegungen (Husten, Niesen ꝛc.), bei denen die Erregung von Nerv auf Nerv sich überträgt, indem der Erregungszustand des einen Nerven sich zu andren als Reiz verhält. Demgemäß erklärt er: „Affect ist ein Vorstellen mit Begleitung sympathisch erregter Sinnesempfindungen, Muskelbewegungen und Absonderungen. Je nach dem Inhalt der Vorstellung sind zwar die begleitenden Sympathieen verschieden; doch gibt es eine gewisse Reihenfolge in der Betheiligung der Körpernerven, welche zeigt, daß im Allgemeinen der Gang der Sympathieen (der immer von oben

nach unten, vom Kopf zu den Extremitäten fortschreitet —) von der räumlichen Anordnung der Nerven bestimmt wird. Der Eintritt der Sympathieen und ihre Ausbreitung hängt ab von der Stärke des Reizes. Die Stärke des Reizes aber kann ersetzt werden durch eine Steigerung der Erregbarkeit, und die Erregbarkeit wird gesteigert durch Contrastwirkung (wenn der Affect plötzlich, unerwartet, in einer ihm entgegengesetzten Seelen- und Nervenstimmung uns befällt), sowie durch eine bereits vorhandene Erregung sey es in dem die Sympathie hervorrufenden, sey es in dem zur Sympathie heranzuziehenden Organ" (S. 72). Den „Werth" des Affects setzt Henle vornehmlich in seine „Wahrhaftigkeit". Denn „da die meisten der sympathischen (Körper-) Bewegungen, die ihn charakterisiren, dem Einflusse des Willens entzogen sind, so ist der Mensch ebenso ohnmächtig Affecte zu verbergen als vorzuspiegeln". Das Vorspiegeln sey zwar leichter als das Verbergen: „man kann aus Gefälligkeit lächeln und sogar lachen; man kann nach Belieben die Stimme verstärken, die Athemzüge beschleunigen und vertiefen, das Gesicht in Falten legen. Wie schwer es aber trotz Allem ist, einer fingirten Leidenschaft den Anschein der ächten zu leihen, dafür spricht die Seltenheit wahrhaft bedeutender Schauspieler und die conventionelle Art des Keuchens, Schnaubens und Schreiens, womit Helden großer und kleiner Bühnen die Innigkeit der verschiedenartigsten Gefühle bekunden" (S. 73). —

In dem folgenden Vortrag „Geschmack und Gewissen" geht Henle aus von der interessanten Frage nach dem Grunde unsrer angenehmen und unangenehmen Empfindungen. „Am nächsten, bemerkt er, liegt der Gedanke, daß die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit einer Empfindung durch das Maaß der Erregung, also durch die Quantität des Reizes bedingt werde. Alle zu leisen Eindrücke sind schon wegen der Anstrengung, die sie uns zumuthen [um sie zu unterscheiden, aufzufassen, zum Bewußtseyn zu bringen] unbehaglich; ein Uebermaaß der Reizung steigert nicht nur in den Tastnerven, sondern auch im Auge und Ohr die Empfindung zum Schmerz; wie durch die Intensität

kann auch durch die Dauer und die infolge derselben eintretende Ermüdung eine sinnliche Affection peinlich werden. Aber die Erregung durch den bittern oder faden Geschmack ist gewiß nicht stärker als durch den Geschmack des Süßen oder Sauren oder Salzigen, der Geruch fauler Eier nicht aufregender als der des Moschus, Ritzen auf Glas oder Zinn kein stärkerer Reiz als das Ensemble eines tüchtigen Orchesters. — Man hat daher in zweiter Linie den Grund des Unterschieds, den die Sinne zwischen angenehmen und unangenehmen Eindrücken machen, in einem fördernden oder hemmenden Einfluß gesucht, den die Reize auf das Leben oder, schärfer ausgedrückt, auf die Ernährung der Sinnesnerven ausüben sollen. Dabei lehnt man sich an die Erfahrungen an, welche die Abhängigkeit des körperlichen Gedeihens von der herrschenden Gemüthsstimmung bezeugen, vergißt aber, daß die Schwankungen der Ernährung, welche aus Gemüthsstimmung und -verstimmung entspringen, durch die Mitleidenschaft wichtiger Organe, des Magens, der Leber, des Herzens und der Blutgefäße, zu Stande kommen. Wenn ekelhafte Geschmäcke und Gerüche den Appetit verderben, so kann doch von einer ähnlichen Wirkung falscher Töne nicht die Rede seyn; und daß zu Zeiten, wo die Mode häßliche, schmutzige Farben begünstigt, Augenleiden häufiger würden, wird Niemand behaupten wollen. Unter den heftigsten Neuralgieen, wenn sie den Schlaf unangefochten lassen, kann sich die Fülle des Körpers, ja der Ernährungszustand der leidenden Nerven selbst Jahre lang unverändert erhalten. — Wenn man endlich den Gegensatz des sinnlich Angenehmen und Widerwärtigen damit zu erklären meint, daß man ihn auf die der Natur unsrer Sinne mehr oder minder angemessene (gemäße) Qualität der Reize bezieht, so hat man erstlich die Frage nicht gelöst, sondern die Lösung nur vertagt, indem es ja eben die Ursache der An- oder Unangemessenheit ist, die wir enthüllt zu sehen verlangen. Man läßt aber auch zweitens außer Acht, daß von einer den Sinnen nicht gemäßen Empfindung nicht mehr die Rede seyn darf, seitdem wir gelernt haben, in der Qualität der Empfindungen nur Aeußerungen von

Energieen zu sehen, die den besondern Sinnesnerven eigenthümlich sind. Der äußere Reiz kann nur einen Ton der Scala hervorrufen, in welcher sich auf und ab zu bewegen der Sinn von der Natur ausgestattet ist. In diese Scala fügt sich das Schöne wie das Häßliche, das Wohlthuende wie das Widerwärtige: Alles ist Bewußtseynsform, die der Reiz nur mittelbar dadurch hervorruft, daß er in dem Sinnesnerven, welcher Träger dieser Bewußtseynsform ist, Bewegungen oder chemische Aenderungen erzeugt" (S. 80 f.).

Man sieht, das Ergebniß, zu dem Henle kommt, ist ein negatives; die bisherigen Erklärungsversuche sind unzulänglich: „es bleibt dabei, daß über die ästhetische Seite der Empfindungen, wie wir das Gefallen und Mißfallen an denselben nennen wollen, den Sinnen allein die Entscheidung zusteht, von der es keine Appellation, für die es keine Erwägungsgründe giebt" (S. 82). Allein dieß negative Ergebniß scheint uns gerade von großer Bedeutung zu seyn. Giebt es — abgesehen von der „Quantität" der Reizung, die, wenn sie ein gewisses Maaß überschreitet, auf den Nerven schädlich wirkt — keine physiologisch nachweisbaren Gründe, warum uns die eine Sinnesempfindung angenehm, die andre unangenehm erscheint, ist vielmehr „Alles Bewußtseynsform, die der Reiz nur mittelbar hervorruft", hat also die „ästhetische" Seite der Empfindungen keine Beziehung zu unsrer Leiblichkeit und deren Wohl und Wehe, so kann Grund und Zweck der ganzen Einrichtung, weil der Gegensatz von Angenehm und Unangenehm selbst, nur außerhalb des Organismus liegen: er kann kein physiologischer und mithin nur ein psychologischer seyn. Und demgemäß werden wir annehmen dürfen: die Sinnesnerven empfinden den Unterschied zwischen äußerlich Gefälligem und Mißfälligem, damit die Seele auf das innerlich Gefällige und Mißfällige aufmerksam werde und zwischen Schön und Häßlich, Gut und Böse, Wahr und Unwahr zu unterscheiden lerne. Das sagt zwar Henle nicht ausdrücklich, aber er deutet darauf hin, wenn er im Folgenden behauptet: „Was für den Geruchs- und Geschmackssinn das Gute, für den Gesichts- und Gehörssinn das Schöne, das be-

deutet für das Organ, dessen Thätigkeit in der Erzeugung abstracter Begriffe beruht, das Rechte; dem Vergnügen, mit dem man Gutes schmeckt, Schönes sieht, entspricht im Bereiche des vernünftigen Denkens das sittliche Wohlgefallen" (S. 89.) Diese Analogie zwischen der ästhetischen Seite unserer Sinnesempfindungen und der ethischen Seite unsrer Gefühle führt er dann des Näheren aus und zieht die Consequenzen, die sich aus ihr ergeben, indem er auf sie die Annahme eines „angeborenen Sinnes für Recht und Pflicht" stützt. Da indeß die Analogie doch immer nur Analogie ist und bleibt und Henle selbst nicht verkennt, daß der Analogieschluß hier noch besondern Zweifeln und Bedenken unterliegt, so begnügen wir uns, nur Ausgangspunkt und Ziel seiner Erörterungeu angegeben zu haben. —

Der letzte Vortrag handelt von den Temperamenten. Nachdem Henle einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Lehre gegeben und gezeigt hat, daß die Frage, um die es sich handelt, noch immer nicht genügend gelöst sey, sucht er darzuthun, daß was man als Temperament zu bezeichnen und zu unterscheiden pflegt, in dem verschiedenen Maaße der nervösen Erregbarkeit seine Wurzel habe. Er macht zunächst darauf aufmerksam, „daß kein Theil des Nervensystems, so lange das Leben desselben besteht, einer Ruhe im absoluten Sinne sich hingiebt, daß daher jede Reizung schon ein gewisses Maaß der Erregung vorfindet, und daß was wir Ruhe nennen, vielmehr ein mäßiger Grad der Thätigkeit ist, der sowohl fallen oder steigen kann, den zu erhalten es aber keiner andern Reize bedarf als der in der Wechselwirkung der Theile des Organismus enthaltenen." — — „Wenn demnach Ruhe nichts Absolutes ist, sondern schon ein mäßiger, nur meist unbeachteter Grad von Thätigkeit, so muß es verschiedene Grade dieser Thätigkeit in der Ruhe, dieses Tonus geben, die in der ursprünglichen Organisation begründet sind, wenn sie auch durch den Wechsel von Reizung und Ermüdung, den das Leben mit sich bringt, niemals nach ihrem ursprünglichen und stetigen Werth zur Beobachtung gelangen. Man muß einen angeborenen Tonus anerkennen,

der gleichsam die Basis bildet, auf welcher die einzelnen Reize weiter bauen, und aus dessen relativer Höhe oder Niedrigkeit die im Verhältniß zu den Reizen anscheinend hohe oder geringe Erregbarkeit der verschiedenen Menschen sich erklärt." Je nach dem höheren oder geringeren Grade dieser angeborenen Erregbarkeit machen sich auch jene „Nervensympathieen", die bei den Affecten eine so bedeutende Rolle spielen, mehr oder minder geltend. Und da man nach dem Maaße eben dieser Erregbarkeit vorzugsweise die Temperamente von einander zu unterscheiden pflegt, „so wäre es demnach der in der ursprünglichen, vielleicht erblichen Organisation der Individuen begründete Tonus des Nervensystems, auf dessen quantitativen Unterschieden die Unterschiede des Temperaments beruhen; und eine Folge des Tonus und demnach ein Mittel zur Diagnose des Temperaments wären die Grade der Reizbarkeit, die Sympathieen, und unter diesen vorzugsweise die Disposition zum Uebergange aus Vorstellungen in Affecte und willkührliche Bewegungen, d. h. Thaten" (S. 120 f. 123).

Auf diese Grundlage des höheren oder niederen Tonus scheinen nun aber nur zwei verschiedene Temperamente sich basiren zu lassen. Und doch erkennt Henle die Berechtigung der gewöhnlichen Unterscheidung einer Vierzahl von Temperamenten an. Wie gelangt er zu ihr? Er gewinnt zunächst ein drittes Temperament dadurch, daß er die „niederen" Grade des Tonus dem phlegmatischen Temperamente zuweist, bei der höheren „gesteigerten" Erregung dagegen einen neuen Unterschied einführt, der darauf beruhe, daß bei ihr ein Moment in Betracht komme, welches bei den mäßigen Graden außer Ansatz gelassen werden durfte, nämlich die Zeit. Denn „wenn jeder Erregung eine Ermüdung auf dem Fuße folgt, so sey dieß nicht anders zu verstehen, als daß die Reizung an der organischen Substanz Veränderungen erzeugt, die in der nachfolgenden Ruhe ausgeglichen werden müssen. Das gesteigerte Nahrungsbedürfniß, welches Anstrengungen jeder Art, auch den gemüthlichen (z. B. dem Anhören eines rührenden Dramas) folgt, beweise, daß die

Veränderungen materielle Verluste seyn müssen, wie auch die Ersatzmittel materieller Natur sind. Nun sind aber der jeweilige Vorrath an Ersatzmitteln, die offenbar das Blut zu liefern hat, und die Reizempfänglichkeit der Organe von einander unabhängige Größen, und so sind Mißverhältnisse möglich zwischen der Energie der Erregung und ihrer Dauer." Wie es Menschen gebe, die beim ersten Angriff eine bedeutende Muskelstärke bekunden, aber mit ihren Kräften bald zu Ende seyen, wie also hohe Erregbarkeit (Spannungsfähigkeit) der Muskeln oft mit relativ rascher Ermüdung verknüpft erscheine, so zeige sich dieselbe Erscheinung auch im Gebiete der Nerven. Nur nehme in den Organen, in welchen contrastirende Erregungen möglich sind, in den Organen der Vorstellungen und sinnlichen Empfindungen, diese „Reizbarkeit mit relativ rascher Ermüdung" eine eigenthümliche Form an. Wie der Muskel durch Anstrengung, so ermüde zwar auch das Gehirn durch Aufmerksamkeit, aber der ermüdete Muskel ist absolut untüchtig, das Gehirn dagegen, wenn seine Aufmerksamkeit durch Eine Aufgabe erschöpft sey, könne zu Aufgaben aus andern Vorstellungskreisen sich wohl aufgelegt fühlen, und in einem durch Eine Stimmung erschöpften Gemüth erwache bekanntlich sogar die Disposition, in die entgegengesetzte Stimmung überzuspringen. Je rascher aber die Erschöpfung, um so früher erfolge der Contrast oder das Verlangen nach demselben, und so stelle sich jene „Reizbarkeit mit relativ rascher Ermüdung" in diesen Gebieten als Neigung zum Wechsel der Bilder, der Vorstellungen und infolge davon der Affecte und Entschlüsse dar (S. 125 f.).

Durch diese Unterscheidung zwischen Reizbarkeit mit relativ rascher und Reizbarkeit mit relativ langsamer Ermüdung gewinnt Henle zwei neue Temperamente, indem er auf jene das sanguinische, auf diese das cholerische Temperament zurückführt. Es fehlt ihm aber noch immer das vierte. Um zu ihm zu gelangen, muß er seine Basis, die quantitativen Unterschiede des Tonus oder der Energie der Erregung und ihrer Dauer, verlassen. Er findet auch, daß das melancholische Temperament in der That

„den Eindruck einer qualitativen Besonderheit" mache, die er physiologisch so ausdrücken möchte, „daß die dem Affecte zugehörigen Nervensympathieen verhältnißmäßig leichter ausgelöst werden als die willkürlichen Bewegungen". Zugleich aber erkennt er (mit Lotze) an, „die Eigenthümlichkeit des melancholischen Temperaments bestehe nicht darin, daß es beständig zu Unlust, sondern darin, daß es überhaupt beständig zu Gefühlen erregt werde" (S. 126. 128). Das ist vollkommen richtig; nur muß man hinzufügen, daß der Melancholiker stets geneigt ist, seinen Gefühlen und den durch sie geweckten Vorstellungen nachzuhängen, daß sie daher, trotz ihrer Innigkeit und Stärke, ihn nur schwer und langsam zum Handeln bewegen, daß er aber, wenn er einmal zum Handeln sich entschlossen hat, den Entschluß meist rasch und energisch ausführt. Die „willkürlichen Bewegungen" und die sie auslösenden motorischen Nerven mit ihren Sympathieen scheinen also ebenso leicht sich auszulösen und seinem Willen ebenso gefügig zu dienen wie dem Choleriker und Sanguiniker; nur sein Wille selbst ist langsamer und schwerfälliger. Bestehen in diesen Charakterzügen die entscheidenden Merkmale des melancholischen Temperaments, so läßt sich dasselbe, wie mich dünkt, nicht wohl von dem Stand- und Gesichtspunkt Henle's aus erklären. Es weist mit deutlichen Zeichen von der Beschaffenheit des Nervensystems und seiner Sympathieen auf die ursprüngliche Beschaffenheit der Seele und ihrer Richtung hinüber. Aus ihr aber, glaube ich, lassen auch die drei anderen Temperamente leichter und natürlicher sich ableiten als von angeborener, sey es quantitativer oder qualitativer, Verschiedenheit im Verhalten der sensiblen und motorischen Nerven. (Den Versuch einer solchen rein psychologischen Ableitung der Temperamente findet der geneigte Leser in meinem Buche: Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen, 2. Aufl. 1874, II, 129 ff.)

H. Ulrici.

Ueber die Verwandtschaft des Genies mit dem Irreseyn. Von Hofrath Dr. F. W. Hagen, Professor der Psychiatrie an der Universität Erlangen. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. XXXIII, 1876.)

Eine höchst interessante und psychologisch bedeutende Abhandlung, nicht nur wegen des behandelten Themas, sondern mehr noch wegen des Begriffs vom Grunde und Wesen der Geisteskrankheiten, den der Verf. in ihr darlegt. Da sie manchem Psychologen entgehen könnte, so machen wir auf sie aufmerksam, indem wir die Hauptpunkte ihres Inhalts referiren.

Da ist es nun zunächst von hoher Wichtigkeit, daß Prof. Hagen, eine Autorität im Gebiete der Psychiatrie, in demjenigen Gebiete, in welchem klarer als sonstwo das innere, so viel umstrittene Verhältniß zwischen Leib und Seele zu Tage tritt, entschieden gegen den heutzutage so beliebten (materialistischen) Monismus für den verpönten Dualismus sich erklärt (S. 15). Er unterscheidet aber auch Thier- und Menschenseele, indem er nur der letztern das Prädicat „Geist" vindicirt. Denn ihm ist der Geist das, „was die Besonderheit der Menschenseele ausmacht, ihr innerster Kern, dessen Wachsthum und Entfaltung zu der Bestimmung des Menschen gehört, der aber eben deßhalb auch das Ferment für die gesammte höhere Seelenthätigkeit bildet und ihr Richtung und Inhalt gibt oder geben soll." Wie der Instinct der Thiere „nicht bloße Folge und Wirkung der Organisation ist, aber auch nichts vermöchte und gar nicht wahrnehmbar werden würde, wenn sie nicht gerade diese wäre die sie ist, — ebenso ist der Geist der innerste Kern des Menschen als eines höher begabten Wesens, das belebende und einheitliche Princip für alle höheren dem Menschen allein zukommenden Seelenthätigkeiten, Vernunft, Phantasie, Willen; er wirkt durch sie auf die andern und sie empfangen von ihm Richtung und Inhalt. Er ist nicht außer, sondern in ihnen, durchdringt sie und wird so zum Genius des Einzelnen. Ein Genius aber von ganz besondrer Eigenheit, Kraft und Gewalt und von besondren, ihm vorzugsweise eigenen Ideen erfüllt und getrieben ist das

Genie" (S. 17). Mit Recht bezeichne daher der Sprachgebrauch das Irreseyn nicht als Seelen-, sondern als Geisteskrankheit. Denn „auch die Geisteskrankheit besteht nicht in der bloßen gesteigerten Wirksamkeit von Seelenvermögen, Talenten und Fähigkeiten, etwa in einem durch Ueberreizung entstandenen Vorwalten der Einbildungskraft oder der Triebe. — — — Was den Kranken zu einem Kranken macht, das liegt nicht in dieser oder jener Einzelheit; denn selbst das Auffallendste, die Wahnbildung, ist durchaus kein nothwendiges Erforderniß psychischer Störung; es liegt vielmehr in der Gesammtheit der Erscheinungen und in der Art wie sie beisammen sind. Es ist die Aenderung der psychischen Gesammtverfassung, des geistigen Wesens und Lebensinhalts der Person überhaupt, ihrer Ziele und Strebungen. Wir finden, es ist ein neuer Geist über den Menschen gekommen. — — Die Kranken sagen es zuweilen selbst, sie hätten einen andern Geist, und hierin liegt die Erklärung für die alte Anschauung des Dämonischen und die Idee der Besessenheit. Es ist etwas Neues, instinctartig Treibendes, was, wie beim genialen Drange, die Kräfte und Fähigkeiten des Menschen in seinen Dienst zwingt und dabei einzelne besonders anspornt, andere zurückdrängt. Die Hauptsache ist also das Zusammenvorkommen einer Anzahl von Erscheinungen und ihre Entstehung aus einer gemeinsamen Quelle" (S. 18 f.). *)

---

*) Ich glaube in diesen Sätzen des Verf. eine Bestätigung meiner Ansicht vom Wesen der Geisteskrankheiten erblicken zu dürfen. Denn was der Verf. „Geist" nennt, scheint mir im Wesentlichen dasselbe zu seyn, was ich als vis plastica der Seele bezeichnet habe, deren durch krankhafte Einflüsse des Nervensystems veränderte Thätigkeitsweise und -richtung m. E. die Quelle der Geisteskrankheiten ist. Ein bildnerisches, formgebendes Vermögen nämlich ist als die psychische Grundkraft anzunehmen, durch welche nicht nur die Producte der Einbildungskraft, die Schöpfungen der Phantasie, sondern auch unsre Sinnesempfindungen, unsre Perceptionen und damit unsre Wahrnehmungen und Anschauungen der Dinge vermittelt sind. Sie ist es, meine ich, die aus den unsre Gesichtsnerven erregenden Oscillationen der Aetheratome die so ganz abweichenden Erscheinungen der Farben, aus den Wellenbewegungen der Luft die so verschiedenartigen Töne, die wir hören, aus den chemischen Einwirkungen der Stoffe auf Zunge und Nase die wiederum so verschiedenen Geschmacks- und Geruchsempfindungen, und weiter aus den

Der Verf. hätte kaum nöthig gehabt, ausdrücklich zu bemerken, er wolle mit jenen Sätzen nicht sagen, daß „die Krankheit im Geiste ihren Sitz und Ursprung habe, sondern nur, daß bei gewissen Gesammterkrankungen des Gehirn- und Nervenlebens die Wirkungen im Psychischen besonders gern diesen Charakter [des Irreseyns] annehmen". Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß die Geisteskrankheit in allen ihren Formen, so sehr auch psychische Zustände zu ihrer Entstehung mitwirken mögen, doch in letzter Instanz auf Erkrankung des Nervensystems beruht. Es versteht sich ebenso von selbst, daß in einem an die Stunde gebundenen Vortrag — zu welchem die Abhandlung ursprünglich bestimmt war — nicht näher sich ausführen läßt, „wie dabei die höheren Seelenthätigkeiten mitleiden, sey es in Form einseitiger Activität oder Concentration, sey es negativ durch Hemmung". Es kommt zunächst nicht auf das Wie, sondern auf das Daß, auf das Ergebniß der psychiatrischen Forschungen und Erfahrungen des Verf. an, daß alle Geisteskrankheiten

---

mannichfaltigen Perceptionen der verschiedenen Sinne (den wahrgenommenen Bestimmtheiten eines Dinges) die Eine Anschauung des Gegenstandes als Eines Ganzen bildet. Ihre Wirksamkeit ist an sich eine unbewußte. Zum Bewußtseyn kommen uns ihre Gebilde nur durch die unterscheidende Thätigkeit, die sie nicht nur zum Bewußtseyn bringt, sondern ihnen auch ihre Bestimmtheit für das Bewußtsein giebt, dabei aber von der ursprünglichen Beschaffenheit, die sie durch die vis plastica erhalten haben, bestimmt und geleitet wird. Aendert sich also die Thätigkeitsweise der vis plastica, wird sie durch Einflüsse des erkrankten Nervensystems eine krankhafte, so ändert sich auch der Inhalt des Bewußtseyns, — so erklärt es sich, daß unter die Sinnesperceptionen die s. g. Hallucinationen, mit denen die Geistesstörung zu beginnen pflegt, sich mischen, daß der Kranke seinen Wahngebilden, d. h. den rein subjectiven Gebilden der vis plastica, Objectivität und Realität beimißt, daß er von der krankhaft gesteigerten Thätigkeit der vis plastica unnatürlich aufgeregt wird, — eine Aufgeregtheit, die je nach seiner Individualität auf verschiedene Weise sich äußern wird. (Das Genie beruht m. E. ebenfalls auf der besondern Beschaffenheit der vis plastica, auf der exceptionellen Kraft und Energie, mit der sie wirkt, und der ebenso exceptionellen Festigkeit und Entschiedenheit ihrer Richtung auf bestimmte Gebiete, in denen sie wirkt.) — Jedenfalls stimmt der Verf. wenigstens insofern mir bei, als auch nach ihm die Geisteskrankheit in einer Aenderung der „psychischen Gesammtverfassung" ihre Wurzel hat. —

nicht in „Einzelheiten", sondern in einer „Gesammterkrankung" des Gehirn- und Nervenlebens ihren Grund haben und in einer Aenderung der „Gesammtverfassung" der Seele bestehen. Nach diesem Gesichtspunkt wird sich nicht nur die psychiatrische Behandlung derselben, sondern auch die psychologische Fassung ihres Begriffs zu richten haben. **H. Ulrici.**

Th. H. Huxley: Reden und Aufsätze naturwissenschaftlichen, pädagogischen und philosophischen Inhalts. Deutsche autorisirte Ausgabe nach der 5ten Auflage des englischen Originals herausgegeben von Dr. Fritz Schulze. Berlin, Grieben, 1877.

Obwohl der Verf. in der Vorrede erklärt, daß diese Reden und Aufsätze, trotz der vielfachen Angriffe, die sie erfahren haben, „unverändert" aus den verschiedenen Journalen, in denen sie ursprünglich erschienen, wieder abgedruckt seyen, obwohl sie zur Hälfte bereits mehr als 10 Jahre — ein bedenklich langer Zeitraum im Gebiete der naturwissenschaftlichen Forschung — alt sind, obwohl er sogar einen derselben zum Theil selber desavouirt, weil er seine darin dargelegte Ansicht „über die Unterschiede zwischen den lebendigen und nicht-lebendigen Körpern" längst „überwunden" habe, obwohl endlich Huxley, wenn auch in England eine Autorität, bei den deutschen Vertretern der Physiologie und Zoologie kein autoritatives Ansehen hat, so mag es nichtsdestoweniger immerhin vom Standpunkt der Popularisirung der Naturwissenschaften gerechtfertigt erscheinen, daß uns Hr. Fritz Schulze mit einer deutschen Ausgabe des englischen Originals beschenkt hat. Nur die Berechtigung des Standpunktes selber, der Nutzen dieser heutzutage so beliebten Popularisirungsversuche ließe sich bestreiten. Wir finden uns indeß nicht veranlaßt, diese viel ventilirte, im Grunde pädagogische Controverse — die der Verf. selbst in einigen seiner Aufsätze berührt — hier zu erörtern. Die Discussion würde ein tieferes Eingehen auf die letzten Principien der Erziehung und geistigen Bildung erfordern; und diese schwergewichtige Erörterung an des Verf. pädagogische Ansichten anzuknüpfen, dafür wiegen dieselben zu leicht. Bekanntlich verdankt Huxley seinen Ruf vorzugsweise dem Umstande, daß er einer der ersten war,

der Darwin's Lehre lobpreisend verkündete, vertheidigte und in einzelnen Punkten genauer zu entwickeln suchte. Der Artikel im Westminster Review von 1860, der diesen seinen Ruf begründete, findet sich zwar in der vorliegenden Sammlung ebenfalls wieder abgedruckt, verbunden mit einem zweiten aus dem Natural History Review von 1864, in welchem er Darwin gegen die Angriffe Kölliker's und Flourens' vertheidigt. Allein wollten wir auf den alten Streit für und wider den s. g. Darwinismus von neuem uns einlassen, so wäre es zweckentsprechender, nicht an den Schüler, sondern an den Meister selbst uns zu halten. Auch auf diese beiden Aufsätze näher einzugehen, haben wir mithin keine Veranlassung. Die übrigen Artikel — abgesehen von dem Vortrage „über Descartes' Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung", den er in der Cambridger Gesellschaft christlicher Jünglinge gehalten, und der sich ganz auf das Niveau der philosophischen Bildung dieser „Jünglinge" stellt, also im Grunde ebenfalls kaum für philosophisch gelten kann, — haben keine unmittelbare Beziehung zur Philosophie.

Um indeß doch dem Leser einen Begriff zu geben von der Art und Weise, wie Huxley philosophirt, wollen wir die Gründe skizziren, warum er, obwohl er sich offen zu den Grunddogmen des Materialismus bekennt und lauter materialistische Meinungen und Ansichten vorträgt, doch kein Materialist seyn will. Gemäß der materialistischen Doctrin beseitigt er zunächst die s. g. „Vitalität", d. h. die Lebenskraft als besondre den Organismen eigenthümliche Kraft, deren Mitwirkung zur Entstehung lebendiger Wesen früher allgemein angenommen ward. Er beseitigt sie, aber nur durch einen Schluß der Analogie, der noch dazu falsch ist. Denn wenn er bemerkt: die Entstehung von Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff mittelst des elektrischen Funkens sey ebenso unbegreiflich wie die Entstehung von Protoplasma aus Kohlenstoff, Stickstoff, Wasser- und Sauerstoff und das entstandene Wasser ebenso völlig verschieden von seinen Componenten wie das Protoplasma von den seinigen, und doch nehme kein

Mensch an, daß eine besondre „Aquosität“ zur Erzeugung des Wassers erforderlich sey, also sey eine besondre „Vitalität“ für die der lebendigen Wesen ebenso wenig anzunehmen, — so übersieht er, daß bei der Entstehung von Protoplasma weder die Mitwirkung der Elektricität noch irgend einer andern physikalischen oder chemischen Kraft sich nachweisen läßt; er übersieht aber auch den sehr wichtigen Umstand, daß um Wasser hervorzubringen, nicht schon Wasser vorhanden seyn muß, während zur Erzeugung von Protoplasma die Mitwirkung von schon vorhandenem Protoplasma — wie er selbst anerkennt — erforderlich ist, daß also Lebendiges nur von oder aus Lebendigem hervorgeht. Die behauptete Analogie ist mithin in Wahrheit keine Analogie, der Schluß unhaltbar. Aber Huxley philosophirt eben anders als die gewöhnlichen Logiker. Das zeigt sich zunächst an dem ebenso falschen und unhaltbaren Schlusse der Analogie, aus dem er folgert, daß wie alle organischen so auch alle s. g. psychischen Erscheinungen, alle Gedanken nur „der Ausdruck der molecularen Veränderungen in derjenigen Lebensmaterie sind, welche die Quelle auch unsrer andern Lebenserscheinungen bildet“. Und deutlicher noch bekundet sich seine eigenthümliche Art von Logik an dem Beweisverfahren, durch das er dann zu zeigen sucht, inwiefern er, obwohl er den Unterschied zwischen leiblichen und psychischen Erscheinungen schlechthin leugnet und selber ausdrücklich anerkennt, daß „die Ausdrücke, in welchen seine Sätze einherschreiten, im stricten Sinne materialistisch sind“, doch für seine Person kein Materialist sey, sondern im Gegentheil den Materialismus für „einen schweren philosophischen Irrthum“ halte (S. 131). Er führt den Beweis nicht direct. Er sucht erst den „Spiritualismus“ — die Annahme einer Geisteskraft oder einer Seele — zu widerlegen, indem er den Satz aufstellt: „Da es eine philosophische Unmöglichkeit ist, zu beweisen, daß irgend eine gegebene Erscheinung nicht die Wirkung einer materiellen Ursache sey, so wird Jeder, der mit der Geschichte der Wissenschaften bekannt ist, zugeben, daß ihr Fortschritt zu allen Zeiten bedeutete und heutzutage mehr als je bedeutet: die Erweiterung der Provinz

dessen was wir Materie und Causalität nennen, und die gleichzeitige stufenweise auf allen menschlichen Gedankengebieten erfolgte Verbannung dessen, was man Spiritualismus und Spontaneität nennt" (S. 134). Die Prämisse dieses Schlusses — abgesehen davon, daß aus ihm der Nachsatz nicht folgt — ist zwar wiederum falsch; denn nicht der Spiritualismus hat den Beweis, den Huxley für unmöglich erklärt, zu führen, sondern der Materialismus hat seinerseits darzuthun, daß alle, auch die psychischen Erscheinungen „die Wirkung materieller Ursachen seyen"; und nur weil er eingestandenermaaßen dies nicht zu erweisen vermag, schließt der Spiritualismus auf eine nichtmaterielle Ursache dieser Erscheinungen. Wir können indeß den obigen Satz unbeanstandet passiren lassen. Denn merkwürdiger Weise revocirt oder widerlegt ihn Huxley selber. Im Folgenden nämlich, wo er endlich den Beweis antritt daß er kein Materialist sey, fragt er plötzlich: „Was wissen wir eigentlich von dieser schrecklichen Materie, als daß sie ein Name für die unbekannte und hypothetische Ursache der Zustände unsres eignen Bewußtseyns ist?" Und nachdem er behauptet hat, daß der Begriff des Naturgesetzes wie der Causalität überhaupt nicht den der Nothwendigkeit involvire, sondern nur „eine gewisse bestimmte Ordnung der Aufeinanderfolge der Dinge" bezeichne, erklärt er ohne Weiteres: „Wenn es also wahr ist, daß wir von dem Wesen weder der Materie noch des Geistes jemals etwas wissen können und daß der Begriff der Nothwendigkeit etwas illegitimer Weise in die vollkommen legitime Vorstellung des Gesetzes Eingeschobenes ist, so ist ja die materialistische Behauptung, daß es in der Welt nichts giebt als Stoff, Kraft und Nothwendigkeit, ebenso vollständig unbegründet als nur irgend ein grundloses theologisches Dogma" (S. 135 f.). — Sonach aber ergiebt sich als Resultat seiner Erörterung der nach der gewöhnlichen Logik sich widersprechende Satz: Der Fortschritt der Wissenschaft besteht zwar in der Erweiterung unsrer Erkenntniß von dem was wir Materie nennen, aber von eben dieser Materie können wir niemals etwas wissen! Und wenn daher auch ein Naturforscher

Alles was wir Geist und geistig nennen, für bloße „moleculare Veränderungen der Lebensmaterie“ erklärt, so ist er darum doch kein Materialist, da er ja von dieser Materie und also auch von ihren Theilchen und deren Veränderungen in Wahrheit nichts weiß! — H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

1. Deutschland und die deutsche Schweiz, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen.

G. v. Amyntor: Randglossen zum Buche des Lebens. Elberfeld, Lucas, 1877 (6 M.).

G. Auermann: Platon's Cardinaltugenden vor und nach Abfassung des Euthyphron. Jena, Deistung, 1877 (60 Pf.).

A. Bärthold: Lessing und die objective Wahrheit aus Sören Kierkegaard's Schriften zusammengestellt. Halle, Fricke, 1877 (1, 50).

J. Bahnsen: Mosaiken und Silhouetten Charakterographische Situations- und Entwickelungsbilder. Leipzig, O. Wigand, 1877 (3 M.).

C. Baeumker: Des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1877.

Beck: Encyklopädie der theoretischen Philosophie. 5te Auflage in neuer Bearbeitung. Stuttgart, Metzler, 1875 (5 M.).

H. Biese: Die Erkenntnißlehre des Aristoteles und Kant's. Berlin, Weber, 1877 (1, 80).

F. Bitzer: Die socialen Ordnungen in weltgeschichtlicher Entwickelung. Stuttgart, Bonz, 1877 (9 M.).

L. Büchner: Aus dem Geistesleben der Thiere oder Staaten und Thaten der Kleinen. Berlin, Hofmann, 1877 (6 M.).

T. Camerer: Die Lehre Spinoza's. Stuttgart, Cotta, 1877 (8 M.).

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Erster Band. 3te vermehrte und neu durchgearbeitete Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1877 (10 M.)

A. Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des Geisteslebens. 2te Aufl. 1ster Theil. Leipzig, Brockhaus, 1877 (8 M.).

— — —: Die Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Standpunkt. Als Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften. 1ste Abtheilg.: Die philosophische Evidenz mit Rücksicht auf die kritische Untersuchung der Natur des Intellects. Berlin, Grieben, 1877 (5 M.).

K. Dieterich: Kant und Newton. Tübingen, Laupp, 1877 (5, 60).

C. Dirking-Holmfeld: Das Dogma ewiger Verdammniß widerlegt nach Swedenborg 2c. Hamburg, Hoffmann & Comp., 1877 (60 Pf.).

H. Dohrn: Das Problem der Aufmerksamkeit. Eine psychologische Abhandlung Schleswig, Bergas, 1876 (1 M.).

E. Dreher: Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie. Berlin, Peters, 1877 (3 M.).

E. Du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani. Rede. Berlin, Hirschwald, 1876 (80 Pf.).

E. v. Feuchtersleben: Zur Diätetik der Seele. 41ste Aufl. Wien, Gerold, 1877 (2 M.).
Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach und C. Kapp 1832—1848. Herausg. von A. Kapp. Leipzig, Wigand, 1877 (5 M.)
F. Gloël: Ueber Cicero's Studium des Platon. Berlin, Calvary, 1877 (1 M.).
A. Grebel: Darstellung und Kritik von Lessing's Fabeltheorie. Jena, Deistung, 1877 (60 Pf.).
L. v. Güldenstubbe: Positive Pneumatologie. Die Realität der Geisterwelt ꝛc. 2te Aufl. Leipzig, Mutze, 1877 (4 M.).
Gumplowicz: Philosophisches Staatsrecht. Wien, Manz, 1877 (6 M.).
J. H. Gunning: Spinoza en de idee der persoonlijkheid. Eene Studie. Aldsar, 1876.
F. Harms: Ueber den Begriff der Wahrheit. Berlin, Dümmler, 1877 (1, 50).
P. K. Hartmann: Glückseligkeitslehre für d. physische Leben des Menschen. Umgearb. v. M. Schreber. 10te Aufl. Leipzig, Geibel, 1877 (3 M.).
L. Hasselmann v. Hassel: Die Entdeckung der Schöpfungskraft in der Natur als der größte Sieg der Aufklärung und der Wissenschaft. Hamburg, Restler, 1877 (1 M.).
Hegewald: Die Sprache in der Poesie u. Wissenschaft mit Berücksichtigung der religiösen u. ästhetischen Zustände. Meiningen, v. Enze, 1877 (60 Pf.).
C. Hermann: Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie. Leipzig, Schäfer, 1877 (4, 50).
R. Hirzel: Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. I. Theil: De natura deorum. Leipzig, Hirzel, 1877 (5 M.).
R. Hoffmann: De Johannis Scoti Erigenae vita et doctrina. Inaug.-Dissertation, Halle, 1877.
F. Hoffmann: Philosophische Schriften. Vierter Band. Erlangen, Deichert, 1877 (8 M.).
Hostinsky: Das musikalisch Schöne und das Gesammtkunstwerk. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1877 (3 M.).
Th. H. Huxley: Reden u. Aufsätze naturwissenschaftlichen, pädagogischen u. philosophischen Inhalts. Deutsche autorisirte Ausgabe nach der 5ten Aufl. des Originals herausg. v. F. Schultze. Berlin, Grieben, 1877 (8 M.).
J. Jacobson: Ueber die Auffindung des Apriori. Rede. Berlin, Müller, 1877 (60 Pf.).
H. Keiter: Versuch einer Theorie des Romans od. der Erzählkunst. Paderborn, Schöning, 1877 (2 M.).
F. Kirchner: Gottfried Wilhelm Leibniz. Sein Leben u. Denken. Cöthen, Schettler, 1877.
Klein: Kosmologische Briefe. 2te Aufl. Graz, Leykam, 1877 (6 M.).
H. Koepert: Lehrbuch der Poetik für Unterricht u. Selbststudium. 3te Aufl. Leipzig, Arnold, 1877 (1, 20).
A. Kohler: Die zunehmende Entsittlichung der Jugend in ihren Erscheinungen u. Ursachen u. die daraus erwachsende Aufgabe der Schule. Freiburg, Herder, 1877 (50 Pf.).
J. Kuhl: Darwin u. die Sprachwissenschaft. Leipzig, Lesimple, 1877 (1, 20).
L. R. Landau: System der gesammten Ethik. I. Band: Die Moral. Berlin, Denicke, 1877 (4 M.).
J. Landsberg: Aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Menschenkenntniß. Heft V: Die Wahrsagekunst. Berlin, Grieben, 1877 (1, 80).
F. A. Lange: Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik u. der Erkenntnißtheorie. Iserlohn, Baedeker, 1877 (4, 80).
A. Lasson: De causis finalibus. Berlin, Grunert, 1876.
C. E. Luthardt: Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums. Fortsetzung und Schluß. Leipzig, Dürr, 1877 (1, 80).

P. Mainländer: Kritik der Hartmann'schen Philosophie des Unbewußten. Berlin, Grieben, 1877 (2 M.).
A. Mannheimer: Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles. Göttinger Inaugural-Dissertation.
G. Mehring: Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichts-Philosophie. Stuttgart, Cotta, 1877 (7 M.).
J. Mestorf: Der internationale Anthropologen- u. Archäologen-Congreß in Budapest 1876. Hamburg, Meißner, 1877 (1 M.).
E. Morpurgo: Die Statistik und die Socialwissenschaften. Jena, Costenoble, 1877 (11 M.).
L. Müllner: Wilhelm Rosenkranz' Philosophie. Wien, Kirsch, 1877.
L. Nohl: Unsere geistige Bildung. Leipzig, Schloemp, 1877 (2 M.).
Oncken: Adam Smith und Immanuel Kant. 1ste Abthlg.: Ethik und Politik. Leipzig, Duncker & Humblot, 1877 (6 M.).
Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario edidit J. Wrobel. Leipzig, Teubner, 1877 (11, 20).
Dr. Rothschild: Spinoza. Zur Rechtfertigung seiner Philosophie u. Zeit. Eine Denkschrift zum 200jährigen Todestage. Leipzig, Koschny, 1877 (75 Pf.).
G Runge: Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie kritisch dargelegt und an einer Spezziallehre erläutert. Berlin, Berggold, 1877.
Schiller's Briefe an Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg üb. ästhetische Erziehung. Herausg. v. A. L. J. Michelsen. Berlin, Paetel, 1877 (3 M.).
Schmitz-Dumont: Pangeometrie. Mit Bezug auf den Aufsatz: „Ueber den Ursprung u. die Bedeutung der geometrischen Axiome, von Helmholtz. Berlin, April 1876. Mit Holzschn. im Text. Leipzig, Koschny, 1877 (1, 20).
G. Seidlitz: Beiträge zur Descendenztheorie. Lpzg., Engelmann, 1877 (2, 60).
C. Semper: Offner Brief an Hrn. Prof. Haeckel in Jena. Hamburg, Mauke, 1877.
L. A. Senecae libros de beneficiis et de clementia ad codicem Nazarianum rec. M. C. Gertz. Berlin, Weidmann, 1877 (4, 50)
G. Spicker: De principio causalitatis empirice considerato. Lectionskatalog der Akademie zu Münster, Sommersemester 1877. Münster, Aschendorff, 1877.
A. Spir: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Bd. I: Das Unbedingte. Bd. II: Die Welt der Erfahrung. 2te umgearb. Aufl. Leipzig, Findel, 1877 (10 M.).
H. Steinthal: Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwickelung der vorzüglichsten Ansichten. Dritte, abermals erweiterte Ausgabe. Berlin, Dümmler, 1877 (8 M.).
A. Stöckl: Lehrbuch d. Philosophie. 4te Aufl. Mainz, Kirchheim, 1877 (12 M.).
Th. Strauß: Das Geistesleben der Zukunft. Forschungen über Erweiterung der Thätigkeit des menschl. Geistes u. dessen Fortleben nach dem Tode. Leipzig, Schloemp, 1877 (1, 50).
H. Theodor: Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant u. Aristoteles. Breslau, Köbner, 1877.
A. v. Thimus: Die harmonikale Symbolik des Alterthums. Abthl. II: Der technisch-harmonikale u. theosophisch-kosmographische Inhalt der kabbalistischen Buchstaben-Symbole des althebräischen Büchleins Jezirah. Die pythagorisch-platonische Lehre vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur semitisch-hebräischen wie chamitisch-ägyptischen Weisheitslehre u. zur heiligen Ueberlieferung der Urzeit. Köln, Du Mont-Schauberg, 1877 (30 M.).
F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil: Die patristische und die scholastische Zeit. 5te Aufl. Herausgegeben von M. Heinze. Berlin, Mittler, 1877 (4, 20).

Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 2te Aufl. von G. Gerland. Thl. I. Leipzig, Fleischer, 1877 (8 M.).
Weddingen: Lessing's Theorie der Tragödie. Berlin, Haude & Spener, 1877 (1, 20).
L. Weis: Idealrealismus und Materialismus. Eine allgemeinverständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werths. Berlin, Grieben, 1877 (3 M.).
A. Weismann: Studien zur Descendenztheorie, II. Leipzig, Engelmann, 1877 (10 M.).
A. Wießner: Vom Punkt zum Geiste! oder „Der unbewegte Beweger." Ein Versuch zur Lösung des metaphysischen Knotens. I. Theil: Die actuelle Seynsform der Punktualenergieen oder die objective Weltseite. Leipzig, Thomas, 1877.
— — —: Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes. Begründet an einer Kritik der idealistischen Theorieen. Ein Beitrag zur Erkenntnißlehre und eine Friedensbotschaft an die Menschheit. Ebd. 1877.
A. Wigand: Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Cassel, Kay, 1877 (1 M.).
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickelung. Theil I: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 4te Aufl. Leipzig, Fues, 1877 (20 M.)
R. Zimmermann: Perioden in Herbart's philosophischem Geistesgang. Wien, Gerold, 1877 (80 Pf.).

2. Frankreich, Belgien, Helvetien.

J. Baissac: Les Origines de la religion. Paris, Decaux, 1877. 2 vols (12 Fr.).
Bardoux: Les légistes, leur influence sur la Société française. Paris, Baillière, 1876.
P. A. Bertauld: Introduction à la recherche des premières causes. T. I. Paris, Baillière, 1876.
M. Bigot: Les périodes raisonantes de l'aliénation mentale. Paris, Baillière, 1877 (10 Fr.).
Carbonel (l'abbé): Essai de philosophie classique. Paris, Delagrave, 1876.
M. Ferraz: Étude sur la Philosophie en France au XIXme siècle. Paris, Didier, 1877.
J. W. Fox: Les idées religieuses. Quinze conférences traduites de l'anglais. Paris, Baillière, 1876.
B. Girard: Nouvelles données philosophiques. Paris, Dentu, 1876.
J. A. M. Guillaume de Moissey: Nouveau traité des sensations. 2 vols. Paris, Baillière, 1876.
E. de Hartmann: La philosophie de l'inconscient, traduit par M. D. Nolen. Paris, Baillière, 1876.
— — —: Le darwinisme etc. Traduit par M. G. Guéroult. Ibid.
F. A. Hartsen: Principes de Logique. Paris, Sandoz & Fischbaber, 1877 (3 M.).
— — —: Principes de Physiologie. Ibid. (3, 50).
H. Joly: L'homme et l'animal; psychologie comparée. Paris, Hachette, 1877.
E. Kant: La Philosophie de la Religion. Lausanne, 1876.
A. Lefèvre: Religions et Mythologies comparées. Paris, Leroux, 1876.
Ch. Lévêque: Les Harmonies providentielles. 3me édition. Paris, Hachette, 1877.
Lucien: Oeuvres choisies (traduction Pessonneaux). Paris, Charpentier, 1876.
J. Luys: Le Cerveau et ses fonctions. 2me édition. Paris, Baillière, 1876 (6 Fr.).
O. Merten: Éléments de philosophie populaire. Namur, Wesmael-Charlier, 1876.
Fr. Morin: Politique et Philosophie, avec une introduction par M. Jules Simon. Paris, Baillière, 1876.
A. Mouchot: La Réforme cartésienne étendue aux diverses branches des mathématiques pures. Paris, Gauthier-Villars, 1876.

H. A. Naville: Julien l'Apostat et sa philosophie du Polythéisme. Paris, Didier, 1877.

C. Pradez: Doute et foi. Influence de l'étude des sciences naturelles sur le scepticisme contemporain. Neuchâtel et Genève, 1877.

M. de Quatrefages: L'espèce humaine. Paris, Baillière, 1877 (6 Fr.).

Ch. de Rémusat: Abélard, drame philosophique, publié avec une préface et des notes par P. de Rémusat. Paris, Calmann-Lévy, 1877 (7½ Fr.).

J. Richard: Etude sur le mysticisme spéculatif de Saint-Bonaventure, docteur du XIIIme siècle. Heidelberg, Koester, 1877.

— — —: Essai de philosophie religieuse. Ibid. 1877.

A. le Roy: Notice sur la vie et les travaux de P. F. van Meenen. Bruxelles, Hayez, 1877.

Schopenhauer: Essai sur le libre arbitre, traduit pour la première en français. Paris, Baillière, 1876.

T. Siérebois: Psychologie réaliste: étude sur les élements réels de l'âme et de la pensée. Paris, ibid. 1877.

A. Simonin: Traité de la Psychologie. Paris, Didier, 1876.

J. Soury: Etudes historiques sur les religions, les art, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce. Paris, Reinwald, 1877.

M. Tissandier: Histoire de la philosophie de la nature. Leçon etc. Douai, Six, 1877.

Ch. Waddington: Pyrrhon et le pyrrhonisme. Mémoire pour servir à l'histoire du Scepticisme. Paris .... 1877.

3. England und Amerika.

Aristotle's Politics, Greek Text of Books I, III, and VII. With a Translation by W. E. Bolland, and with Introductory Essays by A. Lang. London, Longmans, 1877 (7½ Sh.).

Rev. Dean Church: On some Influences of Christianity upon National Character. London, Macmillan, 1877 (4½ Sh.).

E. Cox: The Mechanism of Man: Body, Mind, Soul. A Popular Introduction to Psychology. Vol. I. London, Longmans, 1877 (10½ Sh.).

R. W. Emerson: Nature. Boston, Osgood, 1876.

Evolution of Living Things, and the Application of the Principles of Evolution to Religion. London, Macmillan, 1877 (6 Sh.).

A. Grant: The Ethics of Aristotle, Greek Text Illustrated with English Essays and Notes 3 Edition, Revised and Enlarged. London, Longmans, 1877 (32 Sh.).

R. Heber: The Morals of Trade. Two Lectures etc. New York, King, 1876.

Hume's Philosophical Works. Edited and Annotated by T. H. Green and T. H. Grose. 4 vols. London, Longmans, 1877 (2 L. 16 Sh.).

F. D. Maurice: Moral and Metaphysical Philosophy. New Edition. 2 vols. London, Macmillan, 1877 (25 Sh.).

H. C. Pedder: Issues of the Age; or, Consequences Involved in Modern Thought. New York, Butts (London, Trübner), 1876.

J. A. Picton: The Mystery of Matter; and other Essays. London, Macmillan, 1877 (10½ Sh.).

M. J. Savage: The Religion of Evolution. Boston, Lockwood, 1876.

T. T. Shore: Some Difficulties of Belief. London, Cassell, 1877 (6 Sh.).

R. Shute: A Discourse on Truth. London, King, 1877.

Spinoza: The Ethics of Benedict Sp. From the Latin; with an Introductory Sketch of his Life and Writings. New York, van Nostrand, 1876.

W. T. Thornton: Old-fashioned Ethics and Common-sense Metaphysics. London, Macmillan, 1877 (10½ Sh.).

J. Venn: The Logic of Chance: an Essay on the Foundations and Province of the Theory of Probability, with Special Reference to its Logical Bearings etc. 2 edition. London, Macmillan, 1877 (10½ Sh.).

H. Wace: Christianity and Morality; or, the Correspondence of the Gospel with the Moral Nature of Man. Second and cheaper Edition, Revised. London, Pickering, 1876 (6 Sh.).

4. Italien und Spanien.

F. Acri: Abozzo d'una Teorica delle Idee. Bologna, 1876.

G. M. Bertini: Il Vaticano e lo Stato. Napoli, 1876.

R. Bobba: Dell' educazione ne' suoi principj e rapporti colla istruzione secondaria classica. Como, Ostinelli, 1876.

G. Cassani: Delle principali questioni politico-religiose. Vol. III. Bologna, 1876.

E. J. Castagnola: Saggio di filosofia popolare. Monologhi. Assisi, 1876.

A. Colocci: Giordano Bruno. Cenni biografici, con documenti. Roma, 1876 (1 L.).

L. Ferri: La psichologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto della Biblioteca angelica di Roma. (Commento inedito al De Anima di Aristotele.) Roma, Loescher, 1877.

G. Gasparini: Lezioni di Filosofia sulla realtà e certezza della conoscenza umana contro gli scettici. Jesi, 1876.

C. Giacomini e A. Mosso: Esperienze su i movimenti del cervello nell' uomo. Torino, 1876.

Vinc. di Giovanni: Principii logici estratti dall' organo di Aristotile, preceduti da preliminari allo studio della filosofia. Palermo, 1877.

A. Graf: Dello Spirito poetico de tempi nostri. Prolusione etc. Torino, 1877.

D. Gramantieri: Saggio sui principj fondamentali del sapere. Disorso etc. Urbino, 1877.

Intorno ai fenomeni spiritici. Pesaro, 1876.

E. Latino: Della Pedagogica nelle sue armonie ed antinomie. Discorsi. Palermo, Gandiano, 1876.

S. de Lucca Carnazza: Teoria della proprietà reale. Palermo, 1876.

A. P. Mauro: Il principio della sapienza. Roma, 1876.

A. Michetti: Sulla dottrina degli atti mentali. Pesaro, 1876.

A. Oliari: La prima Tetralogia Platonica con un' appendice sul processo attico. Roma, Loescher, 1877.

G. B. Peyretti: Istituzioni di filosofia teoretica ad uso dei Licei. Libro primo: dell' essere e del sapere (Ontologia e Logica). Torino, Paravia, 1876.

— — —: Nozioni di Ontologia in servizio della Logica, della Metafisica e dell' Etica. Ibid.

A. Scander: To be or not to be (Shakspeare) ossia essere o non essere. Bozzetto. Firenze, 1877.

B. Schiatarella: La filosofia positiva e gli ultimi economisti Inglesi. Milano, 1876.

U. Schiff: Empirismo e metodo nelle applicazioni della Chimica alle scienze naturali e biologiche. Prolusione etc. Torino, 1877.

P. Siciliani: La Critica nella Filosofia zoologica del XIX secolo. Napoli, 1876.

G. Stocchi: Le opere di Benedetto Castiglia e la fase definitiva della scienza. Recensione. (Estratto della Gazetta di Mantova.) Mantova, Eredi Segna, 1876.

T. Tocco: Ricerche platoniche. Catanzaro, 1876.

Anhang: Κ. Πορφυροπουλος: Φιλοσοφιας Εργον και Θεσις. Εν Αθηναις, εκ του τυπογραφειου Π. Δ. Σακελλαριου, 1876.

II. Abhandlungen und Kritiken in philosophischen und anderen Journalen.

1. In philosophischen Journalen.

Mind. A quarterley Review of Psychology and Philosophy. No. V, 1877. Contents: Education as a Science, by A. Bain. — An Introspective Investigation, by Henry Travis. — Hedonism and Ultimate

Good, by H. Sidgwick. — Kant's Space and Modern Mathematics, by J. P. N. Land. — Fundamental Logic, bei J. J. Murphy. — Lord Amberley's Metaphysics, by J. T. Henderson. — The Veracity of Consciousness, by W. G. Daries. — Philosophy in the Scottish Universities, by J. Veitch. — Critical Notices: Ferrier's Functions of the Brain, by the Editor; Fleming's Vocabulary of Philosophy, by R. Adamson; Fechner's Vorschule der Aesthetik, by J. Sully. — Reports, by the Editor and J. Sully. — Notes and Discussions: Distinction between Thought and Feeling, by R. Flint; Kant's Analytic and Synthetic Judgments, by S. H. Hodgson; Mr. Sidgwick on Ethical Studies, by F. H. Bradley (with Reply); Mr. Hodgson on Cogito ergo sum, by A. Main (with Reply). — New Books. — News

The Journal of Speculative Philosophy. Vol. X No. 4, October, 1876. Contents: The Basis of Induction, J. Lachelier (translation), S. A. Dorsey. — Beneke's Educational Psychology, K. Schmidt (translation), L. F. Soldan. — The Idea of Mind, K. T. Bayrhoffer. — Shakespeare's Troilus and Cressida, D. J. Snider. — Kant's Ethics, VI: Ethical Worship, J. Edmunds. — Notes and Discussions: Dr. Brinton on Pleasure and Pain; M. Angelo's Poem on the Death of his Father and Brother. — Book Notices.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dirigée par Th. Ribot. Deuxième année, 1877, No. 1. Sommaire: H. Taine: Les Vibrations cérébrales et la Pensée. — E. de Hartmann: Un nouveau disciple de Schopenhauer, J. Bahnsen. — P. Janet: Qu'est-ce que l'idéalisme? — A. Herzen: De l'échauffement des centres nerveux par le fait de leur activité. — Notes et Documents: Une Idole moderne, par Al. Main. — Analyses et comptes-rendus: H. Spencer: Principles of Sociology (T. I). Funck Brentano: La civilisation et ses lois. Du Bois Reymond: Darwin versus Galiani. Göring: Raum und Stoff. Basevi: Scienza della Divinazione. P. d'Ercole: La pena di morte. Caroli: Logica con nuovo metodo. Michaut: De l'Imagination. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux et Renseignements. — No. 2, Fevrier. Sommaire: Ch. Lévèque: François Bacon métaphysicien. E. de Hartmann: Un nouveau disciple de Schopenhauer, J. Bahnsen (fin). G. Compayré: L'éducation d'après H. Spencer. — Analyses et comptes-rendus: D. Ferrier: The Functions of the Brain. Bridel: La philosophie de la religion de Kant. Swientochowsky: Essai sur l'origine des lois moral. — Les Universités françaises et allemandes: Programme complet des cours de philosophie. — Nécrologie: M. Léon Dumont. – No. 3, Mars, 1877. Sommaire: J. Delboeuf: La loi psychophysique; Hering contre Fechner. — F. Bouillier: La Règle des moeurs. — L. Liard: La Logique de M. Stanley Jevons. — Analyses et comptes-rendus: Hartmann: Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. — Angiulli: La Pedagogia, lo Stato e la famiglia. — J. Soury: Les Religions, les Arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce. — J. Baissac: Les Origines de la Religion. — Revue des périodiques étrangers: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — Philosophische Monatshefte. — Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale, Anno VII, Vol. XIV, Disp. 3. Sommario: La coscienza (L. Ferri). — Filosofia della religione (T. Mamiani). — Della morale disinteressata (A. Martinazzoti). — Il nuovo criticismo di C. Renouvier (R. Manzoni). — Di una insufficiente filosofia della storia, lettera seconda al L. Luzzati (T. Mamiani). — Bibliografia: 1. A. Conti. 2. B. Labanca. 3. E. Latino. 4. R. Bobba. 5. J. Frohschammer. 6. G. Peyretti. 7.–8. G. M. Bertini. 9. F. Tocco. 10. A. Michetti 11. C. Giacomini e A. Mosso. 12. N. N. 13. P. Siciliani. 14. F. Acri. 15. T. Mamiani. — Periodici di filosofia. — Notizie. – Recenti pubblicazioni. — Anno VIII, vol. XV, disp. 1. Un' escursione psichologica nella regione delle idee (F. Bonatelli). — Filosofia della religione (T. Mamiani). — Appunti sul Darwinismo (N. N.)

— Ricerca se la separazione della Chiesa dallo Stato sia dialettica ovvero sofistica (F. Bertinaria). — La religione e la metafisica (C. Symons). — I precursori di Kant nella filosofia critica (C. Cantoni). — Carteggio (T. Mamiani). — Bibliografia: 1. Giacomo Cassani. 2. P. Siciliani. 3. Alcide Oliari. 4. Vinc. di Giovanni. 5. Henry Joly. 6. Catara Lettieri. 7. Gaspare Gasparini. — Periodici di Filosofia. Recenti publicazioni.

Revue de Théologie et de Philosophie etc. Sous la direction de MM. Dandiran et J. F. Astié. Dixième année. (Lausanne, Bridel, 1877.) No. 1. Contenu: Du dogme et de son histoire au point de vue de la théologie protestante réformée, par C. O. Viguet. La pensée et la réalité. Essai de renouveler le criticisme (Denken und Wirklichkeit als Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie) par A. Spir. Le problême christologique dans les limites du Nouveau Testament, par P. Chapuis. De l'auteur du IV évangile, par F. Rambert. — Variétés. — Bulletin. — Faits divers. — Revues. — Bibliographie.

Philosophische Monatshefte Redigirt u. herausg. von Dr. C. Bratuscheck, ord. Professor der Philos. in Gießen. (Leipzig, Koschny, 1876.) Band XII, Heft 10. Inhalt: Realismus und Idealismus, von Superintendent Opitz. Zur modernen Kantphilologie, von Dr H. Vaihinger. Kritischer Jahresbericht (Fortsetzung) von E. Bratuscheck. — Bibliographie von Dr. Ascherson. — Recensionsverzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Bd. XIII, Heft 1 u. 2, herausg. von C. Schaarschmidt. Inhalt: Ueber Wesen u. Aufgabe der Philosophie, von A. Horwicz, referirt von d. Red. — Zur Analysis der Raumvorstellung, von R. Hasenclever. — Ueber die Philosophie des Giordano Bruno, von C. S. Barach. — Die Philosophie seit Kant, von F. Harms, rec. v. J. H. Witte. — Die Vorläufer des Copernicus im Alterthum, von C. V. Schiaparelli, rec. von d. Red. — Die naturwissenschaftl. Grundlage d. Philos. des Unbewußten, von O. Schmidt, rec. v. Bertling. — Die Unterscheidung, Analyse, Entstehung u. Entwickelung derselben, von G. H. Schneider, rec. v. Th. Lipps. — Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, herausg. v. C. S. Barach, angez. v. Red. Bibliographie. Universitätsschriften. Recensionenverzeichniß.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. von R. Avenarius (Leipzig, Fues). Zweites Heft: F. Paulsen: Ueber die principiellen Unterschiede erkenntnißtheoretischer Ansichten. — M. Heinze: Der Idealismus Fr. A. Lange's. — O. Liebmann: Raumcharakteristik u. Raumdeduction. — A. Riehl: Der Raum als Gesichtsvorstellung. — W. Windelband: Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich. — E. Zeller: Antwort an Hrn. Prof. Dr. J. H. v. Fichte. — Recensionen. Selbstanzeigen.

2. In andern literarischen Journalen, Zeitungen &c.

v. Bärenbach: Herder als Vorgänger Darwin's. Im neuen Reich, 1876, 506.
Bertling: Philos. Briefe. Theol. Lit.-Ztg. I, 24.
Blümner: Lessing's Laokoon. Jen. Lit.-Ztg. 1876, No. 52. Bl. f. bair. Gymnas. XII, 7.
Du Bois-Reymond: Darwin versus Galiani. Gegenwart, 49.
Brockerhoff: Jean Jaques Rousseau. Westermann's Monatsh. 243.
Carneri: Gefühl, Bewußtseyn, Wille. Lit. Centr.-Bl. 9.
Caspari: Grundprobleme der Erkenntnißthätigkeit. Ausland, 4.
Döring: Die Kunstlehre des Aristoteles. Jen. L.-Ztg. 2.
Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit. Theol. Lit. Bl. XII, 1. Vierteljschr. f. wiss. Philos. 2.
Fechner: Vorschule der Aesthetik. Theol. Lit. Bl. XII, 1.
Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. A. Allg. Ztg. 1876, No. 352.

Funk-Brentano: La civilisation et ses lois. Jen. Lit.-Ztg. 1876, No. 52. Lit. C.-Bl. 4.
Gertz: L. Annaei Senecae libri de beneficiis et de clementia. Jen. Lit.-Ztg. 4.
Hanslick: Vom Musikalisch-Schönen. Nationalztg. 582.
Harms: Die Philos. seit Kant. Grenzboten, 5. Jen. Lit.-Ztg. 1876, 50.
Hartsen: Vermischte philos. Abhandlungen. Theol. Lit. Bl. XII, 1.
Hausrath: D. Fr. Strauß ꝛc. A. Allg. Ztg. 28.
Hellenbach: Philos. des gesunden Menschenverstands. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 4.
Henle: Anthropolog. Vorträge. Wiener Abendpost, 270.
Krohn: Der Platonische Staat. Gött. Gel. Anz. 1876, No. 49.
Kym: Metaphys. Untersuchungen. Ztschr. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 2.
Laas: Kant's Analogieen d. Erfahrung. Jen. Lit.-Ztg. 5.
Lazarus: Das Leben der Seele. Jen. Lit.-Ztg. 1.
Lewes: Geschichte d. Philosophie. Gött. gel. Anz. 3. Anz. f. d. neueste pädag. Lit. V, 11.
v. Lilienfels: Gedanken üb. d. Socialwissenschaft d. Zukunft. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1.
Luthardt: Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied v. d. Moral des Christenth. Jen. Lit.-Ztg. 3.
Medem: Grundzüge einer exacten Philosophie., Nordd. allg. Ztg. 288.
Michelet: Das System d. Philos. I. Lit. C.-Bl. 9.
Oehlmann: Die wissenschaftliche Ueberzeugung. Jen. Lit.-Ztg. 4.
Perty: Das Seelenleben der Thiere. Ueb. Land u. Meer, 9.
Pfleiderer: G. W. Leibniz. Gött. Gel. Anz. 1876, No. 52.
Planck: Wahrheit u. Flachheit des Darwinismus. A. Allg. Ztg. 1876, 358.
Rabus: Die dermaligen Bestrebungen auf dem Gebiete der Psychologie. Abhandlung. Rheinische Schulztg. 4. 5.
Radenhausen: Osiris, Weltgesetze in d. Erdgeschichte. Saturday Rev. No. 1108, vol. 43.
Rettig: Kritische Studien und Rechtfertigungen zu Platon's Symposion. Gött. gel. Anz. 3.
Ribot: Die Erblichkeit. Vjschr. f. wiss. Philos. 2.
Rotermundt: D. Fr. Strauß, der alte u. d. neue Glaube. Ztschr. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 1.
Schanz: Platonis opera. N. Jahrbb. für Philol. 113, 11.
Schmid: Die Darwin'schen Theorieen ꝛc. A. Allg. Ztg. 1876, 351. Saturday Rev. No. 1108.
Schneider: Mark Aurel's Meditationen. Jen. Lit.-Ztg. 1876, 52.
Spencer's Erziehungslehre, in deutscher Uebersetzg. Jen. Lit.-Ztg. 50.
Strauss: Voltaire, six conférences etc. Courrier littéraire, I, 25.
Strümpell: Pädagog. Abhandlungen. Repert. d. Pädag. X, 11. 12.
Ueberweg: Grundriß d. Gesch. d. Philos. Lit. C.-Bl. 9.
Ulrici: Gott u. d. Natur. Ztschr. f. d. höh. Unterrichtswesen V, 46. Ztschr. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 2.
Uphues: Kritik des Erkennens. Bl. f. lit. Unterh. 6.
Volkelt: Der Symbolbegriff in d. Aesthetik. Im neuen Reich, 50.
Wigand: Der Darwinismus ꝛc. Arch. f. Anthropologie, IX, 4.
Ziller: Vorlesungen üb. allgem. Pädagogik. Theol. Lit. Bl. XII, 3. Anz. f. d. neueste päd. Lit. V, 11.
Zöllner: Principien einer elektro-dynamischen Theorie der Materie. Lit. C.-Bl. 9.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundsiebzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1877.

Inhalt.

Wie kommen wir zur Vorstellung von der Verschiedenheit der Dinge?

Von

H. Ulrici.

(Mit Beziehung auf die Schrift von G. H. Schneider: Die Unterscheidung, Analyse, Entstehung und Entwickelung derselben bei den Thieren und beim Menschen. Zürich, 1877.)

Ich setze die Erörterung der obigen Frage in Beziehung zu der Schrift des Hrn. G. H. Schneider, weil mir bei der Lectüre derselben wiederum die Nothwendigkeit entgegentrat, die Frage einer speciellen Erörterung zu unterwerfen. Die Schrift aber zog meine Aufmerksamkeit auf sich, weil ich hoffte, in ihr nicht nur die Antwort, auf die es mir ankam, sondern auch eine eingehende – sey es zustimmende oder verwerfende — Beurtheilung meiner Ansicht von der Entstehung und Entwickelung des Bewußtseyns und meiner darauf gegründeten Erkenntnißtheorie zu finden. Ich sah mich insofern getäuscht, als der Verf. zwar meiner gedenkt und bemerkt, „ich sey dahin gekommen, die Unterscheidung als das fundamentale psychische Phänomen zu betrachten", aber auf meine Ausführung nicht eingeht. Gleichwohl stimmt er in der Grundanschauung mit mir überein. Denn er verwirft nicht nur die verschiedenen früher beliebten Universalseelen, wie Schelling's Weltseele, Schopenhauer's Willen in der Natur, v. Hartmann's Unbewußtes Weltprincip, Scheitlin's Erdseele, nicht nur die schlafenden (unbewußten) Monadenseelen Leibniz's, sondern auch die neuerdings beliebten Atomen- und Molecülen-Seelen (Zöllner's, Haeckel's u. A.). Er behauptet nicht nur, daß „alle solche mystische undefinirbare Seelengespenster", in deren vorausgesetzten Wünschen alle Phänomene der Natur ihren Grund haben sollen, nach dem heutigen Standpunkt der Naturwissenschaft zu verbannen seyen, sondern stimmt auch positiv mit mir überein, indem er erklärt: nur „die Ursache der Bewußtseynsfähigkeit, die gleich-

bedeutend mit der Unterscheidungsfähigkeit sey, könne als Seele bezeichnet werden" (Vorrede S. VIII). Ebenso wird auch nach ihm die Seele zum „Geiste" oder der Geist ist ihm die „Gesammtwirkung" der Seele, indem man unter dem Worte Geist doch nur die „Gesammtheit der Bewußtseynserscheinungen", die als solche das ganze Wissen und Wollen eines Individuums nach Inhalt und Form umfasse, verstehen könne. Und in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit meinen Fundamentalsätzen erklärt er: „Unsere sämmtlichen Begriffe sind mehr oder weniger zusammengesetzte Unterschiedsbezeichnungen, und unser ganzes Denken ist wie jede Erfahrung ein Unterscheiden" (S. XIV).

Zu meiner großen Genugthuung habe ich zu constatiren, daß der Verf. offenbar durch selbständige physiologische und psychologische Forschungen auf eignem Wege zu diesen Ergebnissen gelangt ist. In seiner Abhandlung legt er dann den eingeschlagenen Weg dar. Er ist ausgegangen von der Frage, wie wir zu der Empfindung der Ruhe kommen, welche er in einer besondern Abhandlung (Ueber die Empfindung der Ruhe, Zürich, 1876) erörtert hat. Hier widerlegt er die Ansicht Preyer's, daß Ruheempfindung insofern eine unmittelbare einfache Empfindung sey, als alle unsre Nerven, insbesondre unsre Sinnesnerven niemals in einem absolut ruhigen, schlechthin unerregten, sondern stets in einem wenn auch äußerst geringen, unmerklichen Erregungs-Zustande sich befinden; — und die Empfindung dieser unmerklichen Minimalerregung sey eben die Ruheempfindung. Der Verf. entgegnet darauf mit Recht, daß diese Erklärung mit den Thatsachen des Bewußtseyns in Widerspruch stehe. Denn danach erscheint uns die Stille, die uns umgiebt, die Geruch- oder Geschmacklosigkeit eines Gegenstandes &c. nicht als eine bloß quantitativ von einem leisen Geräusch, einem schwachen Geruch verschiedene Gehörs- oder Geruchs-Empfindung, sondern als qualitativ von allen Gehörs- und Geruchs-Empfindungen verschieden: nur wo und wenn wir keine Geruchs-, keine Gehörsempfindung haben, sprechen wir von Geruchlosigkeit, von Stille

oder Klanglosigkeit; nur wenn wir von keiner Nervenerregung etwas merken, sprechen wir von Ruhe. Ob nichtsdestoweniger in solchen Fällen doch eine sehr geringe unmerkliche Erregung thatsächlich stattfinde, ist gleichgültig: sobald sie schlechthin unmerkbar ist, ist sie für uns nicht vorhanden. Und es fragt sich mithin immer noch, wie wir zu dem Gefühl, zu dem Bewußtseyn der Nichterregung, der Ruhe gelangen? Der Verf. antwortet mit Recht: Nur durch „Unterscheidung" der Nichterregung von der Erregung oder des unmerkbar von dem merkbar erregten Zustande des Nerven.

Gleichwohl spricht der Verf. nicht nur von der Empfindung der Ruhe, sondern auch von Differenz- oder Unterschiedsempfindungen. Ja der erste Satz, den er seiner Theorie zu Grunde legt, lautet: „Die Thatsache, daß jede Empfindung nicht durch einzelne Nervenerregungen, sondern vielmehr durch Nervenzustands-Differenzen bestimmt wird, beweist, daß wir keine einzelnen Nervenzustände als solche, sondern immer nur Zustandsdifferenzen direct empfinden" (S. 7). — Diesem Satze kann ich meinerseits nicht beistimmen, sondern glaube, daß der Verf. zu dessen Aufstellung nur gekommen ist, weil er nicht genau genug zwischen reiner bloßer Empfindung und bewußter Empfindung, resp. zwischen Empfinden, Fühlen und Bewußtwerden unterschieden hat. Ich behaupte meinerseits, daß der Unterschied als solcher, bestehe er in der Differenz von einzelnen Nervenerregungen oder von Nervenzuständen, nicht empfunden wird und nicht empfunden werden kann. Denn jede Empfindung (die indeß vom Gefühl im engern Sinne wohl zu unterscheiden ist) setzt eine Nervenerregung, worin letztere auch bestehen und wodurch sie entstanden seyn möge, voraus; auch ein bestimmter „Nervenzustand" muß eine Nervenerregung involviren und auf einer Nervenerregung beruhen, wenn er empfunden werden soll. Das ist unbestreitbare Thatsache: wo keine Nervenerregung, da ist und entsteht auch keine Empfindung, weder eine Sinnes-, noch eine Schmerz- oder Lustempfindung. Ist der Gesichtsnerv nicht mehr erregbar, so sind oder werden

wir unvermeidlich blind. Sollte also der Unterschied empfunden werden können, so müßte er als Unterschied eine Nervenerregung zu bewirken vermögen. Aber der Unterschied zwischen dem rothen und blauen Lichtstrahl, zwischen starkem und schwachem Licht leuchtet ja nicht selbst noch reflectirt er Licht, das den Augennerven afficiren könnte, noch vermag er ihn in einer andern Weise zu erregen, kann also nicht empfunden, nicht gesehen werden. Was vom Unterschied der Farben, gilt auch vom Unterschied der Töne, der Gerüche wie aller übrigen Nervenerregungen. Und auch der Unterschied zweier „Nervenzustände" vermag keinen neuen Nervenzustand zu erzeugen, kann also ebensowenig empfunden werden wie die Differenz einzelner Nervenerregungen.

Vielleicht ist der Verf. zu seiner Ansicht gekommen durch die Erwägung, daß Roth doch nur Roth sey durch seinen Unterschied von Blau, Gelb ꝛc., und daß daher, wenn Roth als Roth empfunden werde, doch auch sein Unterschied von andern Farben mitempfunden werden müsse. Darauf erwidere ich: unmittelbar empfinden wir Roth nicht als Roth, sondern haben nur eine Gesichtsempfindung, die erst zur Empfindung des Rothen wird, wenn wir sie von der Empfindung des Blauen oder Gelben ꝛc. unterscheiden, d. h. wenn sie uns als bestimmte Empfindung zum Bewußtseyn kommt. Unsre Empfindungen sind zwar an sich unterschieden, weil sie auf unterschiedenen Nervenerregungen beruhen; aber wir empfinden ihren Unterschied nicht, weil nur Nervenerregungen unsre Seele afficiren und die so entstandene Affection erst in ihr (und resp. durch sie) zu einer Empfindung wird. Der Verf. verkennt dieß, weil er, wie bemerkt, nicht scharf genug zwischen Empfinden und Bewußtwerden, resp. zwischen Empfindung und Gefühl unterschieden hat. Nach seinen Aeußerungen scheint es, als ob ihm „Empfinden", „Spüren", „Merken" und „Bewußtwerden" in Eins zusammenfallen: er braucht wenigstens diese Wörter promiscue, als hätten sie alle dieselbe Bedeutung. Damit widerspricht er zunächst seiner eignen Grundanschauung, nach welcher die Bewußtseynsfähigkeit mit der Unterscheidungsfähigkeit identisch ist, — was doch

nur heißen kann, — und auch von ihm an einzelnen Stellen so gefaßt erscheint — daß das Bewußtseyn in und mit der Unterscheidung (durch die Thätigkeit des Unterscheidungsvermögens) entsteht und sich entwickelt. Denn die Bewußtseynsfähigkeit kann doch nur darin bestehen, daß die Seele befähigt ist, zum Bewußtseyn zu gelangen, die Unterscheidungsfähigkeit darin, daß sie fähig ist, ein Object von einem andern zu unterscheiden. Sollen beide Fähigkeiten Eins seyn, so kann ihre Einheit nur darauf beruhen, daß das Bewußtwerden Hand in Hand geht mit der Ausübung des Unterscheidungsvermögens. Wäre aber Empfinden und Bewußtwerden dasselbe, so wäre auch Empfinden und Unterscheiden dasselbe, und es würde mithin einer besondern Unterscheidungsfähigkeit gar nicht bedürfen, um uns zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu verhelfen. Und sonach käme seine Theorie auf die alte Lehre hinaus, daß an jeder (oder wenigstens an jeder genügend starken) Empfindung das Bewußtseyn hänge; denn auch die „Differenzempfindungen" sind und bleiben doch immer Empfindungen. Aber dieser Lehre widerspricht die unwidersprechliche Thatsache, — die ich in meiner Psychologie (Thl. II, S. 11 f.) durch eine Reihe von Beispielen erhärtet habe, — daß wir Empfindungen, starke wie schwache, haben können und im Grunde fortwährend haben, die uns nicht oder nur unter bestimmten Bedingungen (wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf sie richten) zum Bewußtseyn kommen. Das gilt auch von des Verfassers „Differenzempfindungen", wie er selbst (S. 52, 63 und anderwärts) implicite anerkennt. Mehrere seiner Sätze sind daher nur richtig, wenn man an die Stelle des Worts „Empfindung", das er braucht, den Ausdruck „bewußte" Empfindung, resp. „Bewußtseyn" oder „Bewußtwerden" setzt. So z. B. will er das s. g. psychophysische Gesetz, abweichend von Fechner's Fassung, in die Formel bringen: „Die Abänderung einer Empfindung ist nicht abhängig von einem bestimmten Zustand als solchem, sondern vielmehr von einer bestimmten Zustandsdifferenz." Diese Formel empfiehlt sich vor andern Fassungen, aber sie muß heißen: „Das Bewußtwerden der Abänderung" oder „die uns zum

Bewußtseyn kömmende Abänderung einer Empfindung" ꝛc. Denn die Empfindung als solche ändert sich nothwendig mit der wachsenden Stärke der Nervenreizung oder — was im Grunde dasselbe ist — mit der Aenderung des Nervenzustands; die Abänderung derselben ist also allerdings abhängig von dem Nervenzustand und dessen durch die Erhöhung der Nervenreizung bedingten Alteration; aber erst nachdem letztere einen bestimmten Höhegrad erreicht hat, kommt uns die Abänderung der Empfindung zum Bewußtseyn, weil wir erst nach der Erreichung dieses Grades den einen Nervenzustand vom andern zu unterscheiden vermögen.

Wenn der Verf. die Wörter Empfinden, Spüren, Merken, als gleichbedeutend braucht, so verstößt er gegen den Sprachgebrauch, der zwischen Empfinden und Merken, resp. Spüren unterscheidet. Und mit Recht unterscheidet. Denn im Empfinden verhält sich die Seele wesentlich leidend: sie wird von einer gegebenen Nervenerregung afficirt, und wenn sie dagegen reagirt und die empfangene Affection in eine Empfindung umsetzt, so ist das eben nur eine durch die Affection bedingte Reaction, zu der sie in den meisten Fällen genöthigt wird. Im Spüren, Merken, Bemerken dagegen verhält sie sich thätig. Denn das Merken oder Bemerken ist nur die Folge des Aufmerkens, d. h. es erfolgt nur, wenn wir auf das, was um uns und mit uns geschieht, aufmerksam sind, und die Aufmerksamkeit ist eine Thätigkeit (nach meiner Ansicht Eins mit der unterscheidenden Thätigkeit) der Seele, die sie üben oder nicht üben, dahin oder dorthin richten kann. Das Merken und Spüren setzt mithin Etwas voraus, das gemerkt, das verspürt wird, und dieß Etwas können nur unsre Empfindungen (resp. Gefühle) seyn. Wir merken, z. B., daß ein Windzug sich erhebt, nur wenn wir auf die dadurch hervorgerufene Hautempfindung achten; wir merken es nicht, wenn unsre Aufmerksamkeit anderswohin gerichtet ist. Empfinden und Merken ist mithin nicht dasselbe: wir können Empfindungen haben ohne es zu merken, aber wir können nichts merken ohne etwas zu empfinden. Will man zwischen Spüren,

Merken und Bemerken noch unterscheiden, so kann man sagen: Merken ist der allgemeinere Ausdruck, der das Spüren und das Bemerken unter sich befaßt. Bemerken ist nur ein andres Wort für Auffassen, mit Bewußtseyn percipiren. Spüren dagegen bezeichnet den Anfang des Bewußtwerdens oder ein schwaches, dunkles, unbestimmtes Bewußtseyn, den unsichern Erfolg einer aus irgend einem Grunde nicht scharf und genau genug vollziehbaren oder vollzogenen Unterscheidung.

Der Verf. verwechselt nicht nur diese Begriffe unter einander und mit dem Begriff des Empfindens, er hat auch nicht genau genug die psychischen Erscheinungen unterschieden, die wir mit den Ausdrücken Empfindung und Gefühl bezeichnen. Meines Erachtens nämlich empfinden wir zwar nicht den Unterschied, wohl aber f ü h l e n wir ihn, oder was dasselbe ist: wir bemerken die Verschiedenheit der Dinge nicht unmittelbar in und mit den Sinnesempfindungen, sondern mittelbar, mittelst eines durch sie hervorgerufenen Gefühls. Denn die Empfindung ist eben nur die Affection der Seele durch einen erfolgten Nervenreiz, welche sie erst von ihrem unafficirten Zustande, resp. von andern Empfindungen unterscheiden muß, wenn sie ihr zum Bewußtseyn kommen soll. Aber sie kann ihre Empfindungen nur unterscheiden, wenn und nachdem sie ihr Daseyn ihr kundgethan haben. Und das thun sie durch ein Gefühl, welches dadurch, daß eine Nervenerregung sie afficirt und ihren Zustand verändert, also in und mit der Entstehung der Empfindung hervorgerufen wird. Denn die Gefühle sind ebenfalls Affectionen der Seele, aber Affectionen, welche dadurch entstehen, daß sie durch eine Veränderung i h r e r e i g n e n Zustände afficirt wird, möge dieselbe auf einer Einwirkung von außen, oder auf ihrem eignen Thun, ihren eignen Trieben, Strebungen, Vorstellungen ꝛc. beruhen. (Liebe und Haß, Freude und Leid, Hoffnung und Furcht, Zorn, Aerger ꝛc. empfinden wir nicht, sondern fühlen wir.) Bei j e d e r Empfindung, die sich der Seele aufdrängt, entsteht ihr daher ein Gefühl, aber nur das Gefühl, daß sie afficirt wird. Und dieß Gefühl kommt ihr auch zum

Bewußtseyn, wenn sie es von ihrem **unafficirten** Zustand (der Ruhe) unterscheidet. Aber damit wird sie sich nur bewußt, **daß** sie empfindet, nicht **was** sie empfindet. Erst wenn und sofern sie von **verschiedenen** Empfindungen **verschiedentlich** afficirt wird, entsteht ihr ein Gefühl ihres dadurch wiederum veränderten Zustandes, der früher ein gleichartiger war, jetzt ein in sich verschiedener ist: sie **fühlt**, daß sie verschiedentlich afficirt ist, ein Gefühl, das seine Bestimmtheit durch die qualitative und quantitative Verschiedenheit der sie afficirenden Empfindungen erhält. Nicht ein einzelner Nerv noch ein Nervencomplex (das Gehirn), sondern **nur** die Seele kann **verschiedentlich** afficirt werden, weil nur in ihr und durch sie die Nervenerregungen zu Empfindungen werden, und weil nur in ihr die verschiedenen Empfindungen sich begegnen, die ja nur verschiedene sind und unterschieden werden können, sofern sie zusammen sind oder zusammentreffen. Denn nicht ein einzelnes, alleiniges, isolirtes Object, sondern nur eine Mehrheit von Objecten kann verschieden seyn und als verschieden gesetzt, aufgefaßt, vorgestellt werden, indem ja der Unterschied seinem Begriffe nach die Beziehung eines Objects auf ein andres involvirt und ein Object nicht von Nichts, sondern nur von einem (andern, zweiten) Object verschieden seyn kann. Alle Unterschiedenheit, worin sie auch bestehen möge, gibt sich mithin der Seele zunächst und unmittelbar in einem Gefühle kund. Besitzt dieß Gefühl die genügende Stärke, — die nicht von der Qualität, sondern von der Größe und Schärfe des **Unterschieds** der es hervorrufenden Empfindungen abhängt — so regt es das Unterscheidungsvermögen der Seele zur Thätigkeit an, die naturgemäß auf den Inhalt des Gefühls, also auf den gefühlten Unterschied ihrer Affectionen (Zustände), auf die gefühlte Verschiedenheit ihrer Empfindungen sich richtet. In der Verschiedenheit derselben von einander beruht und besteht aber zugleich ihre Bestimmtheit: sie sind nur bestimmte Empfindungen, weil sie (qualitativ oder quantitativ) verschieden sind; und nur weil sie verschieden sind, sind sie unterscheidbar. Indem also die Seele durch das Gefühl von ihrer

Verschiedenheit Kunde erhält und infolge dessen die unterscheidende Thätigkeit auf sie richtet, unterscheidet sie sie in Betreff ihrer Bestimmtheit von einander, und eben damit wird ihr ihre Verschiedenheit immanent gegenständlich, kommt ihr zum Bewußtseyn. Das Bewußtseyn derselben ist mithin vermittelt durch das Gefühl, in welchem der Seele die Verschiedenheit ihrer Empfindungen sich kundgiebt und welches das Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit anregt. Aber weil die Verschiedenheit an den Empfindungen als deren Bestimmtheit haftet, und weil daher das Gefühl ihres Unterschieds in so unmittelbarer und untrennbarer Verbindung mit ihnen steht, daß es mit ihnen verschmilzt, so meint die Seele die Verschiedenheit der Empfindungen selbst, unmittelbar zu appercipiren (wahrzunehmen). Und da wir unsre Sinnesempfindungen unwillkürlich und unbewußt auf die Dinge, durch die sie mittelst der Nervenreizungen hervorgerufen sind, übertragen und als Bestimmtheiten der Dinge fassen, so glauben wir auch die Verschiedenheit der Dinge unmittelbar wahrzunehmen.

Dieses Mittelglied des Gefühls, ohne welches meines Erachtens der Ursprung unsrer Vorstellung von der Verschiedenheit der Dinge unerklärbar ist, haben auch Aubert und Wundt, die neuerdings den von mir eingeschlagenen Weg betreten und dem Antheil der unterscheidenden Thätigkeit an der Entstehung unsrer Sinneswahrnehmungen nachgeforscht haben, übersehen. Wenn Aubert (Physiologie der Netzhaut, Breslau, 1865, S. 65 f.) zu dem Schlusse kommt, „daß wir eigentlich nicht Licht, sondern Lichtdifferenzen empfinden", so hat er ganz Recht, vorausgesetzt daß er das Wort „empfinden" im Sinne von Fühlen oder Appercipiren braucht. Und wenn Wundt (Physiologische Psychologie, Leipzig, 1873) zu beweisen sucht, daß unsere Sinneseindrücke nicht vereinzelt, jeder für sich, sondern „in Beziehung zu einander empfunden werden", so hat auch er Recht, aber nur darum, weil unsre Sinneseindrücke von einander verschieden sind und diese ihre Verschiedenheit von der Seele gefühlt und mittelst der unterscheidenden Thätigkeit appercipirt wird. Denn der Verf.

hat seinerseits ganz Recht, wenn er gegen Wundt bemerkt, daß unsre Sinnesempfindungen nicht unmittelbar, an sich, sondern nur darum und insofern in Beziehung zu einander stehen, weil und sofern sie von einander unterschieden sind. Er giebt zwar den Grund davon nicht ausdrücklich an; aber es leuchtet von selbst ein, daß Beziehungen nur zwischen unterschiedenen Objecten stattfinden können, und ebenso klar ist, daß, indem und sofern Objecte von einander unterschieden werden und unterschieden sind, eben damit Beziehungen zwischen ihnen gesetzt werden und sind. Denn alles Unterscheiden ist und involvirt ein Beziehen und mithin auch alles Unterschiedenseyn ein Bezogenseyn der Unterschiedenen auf einander.

Von diesem Gesichtspunkt aus behauptet der Verf. weiter mit Recht: die Thatsache, daß unsre Empfindungen in unsrem Bewußtseyn in einer ganz bestimmten Ordnung und Verbindung sich befinden, erkläre sich nur daraus, daß sie in bestimmten Beziehungen von einander unterschieden seyen. Aber er vergißt hinzuzufügen, daß dieß nur von unsern Sinnesempfindungen gilt, und daß die Ordnung und Verbindung derselben uns nur zum Bewußtseyn kommt, weil und sofern wir sie in denselben Beziehungen von einander unterscheiden. Er übersieht diesen Punkt, weil nach ihm, wie wir sahen, mit ihrem Unterschiedenseyn (resp. mit der Entstehung ihrer Verschiedenheit in und mit der Entwickelung des Organismus) unmittelbar auch die Empfindung und das Bewußtwerden ihrer seyenden Verschiedenheit gegeben ist. Aus dieser Verschmelzung wohl zu unterscheidender Begriffe erklärt sich dann die paradoxe Ansicht des Verf., daß es ein Verstandesvermögen, welches alle civilisirten Sprachen der Welt durch ein besonderes Wort als ein besonderes Vermögen anerkennen, welches er aber als ein „übernatürliches", „mystisches" Vermögen bezeichnet und für eine Erfindung Kant's zu halten scheint, im Grunde gar nicht gebe (S. 17. 23), — eine Ansicht, die meines Erachtens in Widerspruch steht mit seiner Grundanschauung von der Identität der Unterscheidungs*fähigkeit* mit der Bewußtseyns*fähigkeit*

und der Seele als der „Ursache" derselben. Denn die Seele kann doch, wie schon bemerkt, nur Ursache dieser Fähigkeit seyn, weil und sofern sie das Vermögen des Unterscheidens übt und bethätigt, und die Unterscheidungsfähigkeit kann doch nur identisch seyn mit der Bewußtseynsfähigkeit, weil und sofern mit der Ausübung jener das Bewußtseyn entsteht und in seiner Entwickelung Hand in Hand geht. Demnach aber nimmt er mit dieser Unterscheidungsfähigkeit das geleugnete Verstandesvermögen selber an. Denn offenbar involvirt nicht nur alles Verstehen — wie man es auch fassen möge — ein Unterscheiden, sondern beruht so wesentlich auf der Thätigkeit des Unterscheidens, daß ich mit Recht behauptet zu haben glaube: der Verstand und das Unterscheidungsvermögen sey im Grunde nur Eine und dieselbe fundamentale Fähigkeit, durch welche die Seele Seele, weil eben des Bewußtseyns fähig sey. —

Infolge dieses Verschmelzens und Identificirens wohlzuunterscheidender Begriffe, — das auf einer Neigung des Verf. zu dem s. g. „Monismus", dem Stichwort der modernsten Philosophie, zu beruhen scheint — ist er wohl auch zu einer zweiten, meines Erachtens ebenso paradoxen Ansicht gekommen. Er stellt nämlich den principiellen Satz auf: „Alle sogenannten specifischen Empfindungen (d. h. alle Sinnesempfindungen) sind nur weniger intensive Modificationen von Lust- und Schmerzempfindungen, und resultiren alle aus der Alteration des Nervenprocesses, resp. des Ernährungsprocesses überhaupt" (S. 20). Was zunächst die letztere Behauptung betrifft, so widerspricht sie den physiologischen Thatsachen. Denn unter Nerven- und Ernährungs-Proceß kann doch nur der Verlauf der Nerven- und Ernährungsfunctionen in ihrer Beziehung und Wechselwirkung auf einander zu verstehen seyn. Dieser Verlauf aber hat zu unsern gewöhnlichen alltäglichen Sinnesempfindungen offenbar keine Beziehung: er bleibt unalterirt, gleichgültig dagegen ob und welche Sinnesempfindungen wir haben. Nur ausnahmsweise z. B. mit einer übermäßigen Reizung eines Sinnesnerven ist eine Alteration des Nervenprocesses verbunden. Wäre es nicht so, so würde, da wir Tast-,

Gesichts-, Gehörs-, Geruchsempfindungen gleichzeitig und in fortwährendem Wechsel haben, von einem Nerven- und Ernährungs-„Processe" nicht die Rede seyn können, sondern nothwendig ein wüstes Chaos von Alterationen der Nerven- und Ernährungsfunctionen angenommen werden müssen. Die Physiologen sind daher, so viel ich weiß, auch allgemein der Meinung, daß die Sinnesempfindungen nur auf einzelnen Alterationen (Reizungen) der Sinnesnerven beruhen. — Dagegen ist es richtig, daß „alle specifischen Empfindungen stets mit einem angenehmen oder unangenehmen Gefühlston verbunden sind". Auch ist es Thatsache, daß „bei Zerstörung der specifischen Nervenenden nur noch Schmerz- und Lustempfindungen übrig bleiben"; und wenigstens höchst wahrscheinlich ist es, daß „die Empfindungen der niedersten Thiere, der Protozoen, nur in Lust- und Schmerzempfindungen bestehen". Aber daraus folgt meines Erachtens gerade, daß die Sinnesempfindungen nicht bloß modificirte Lust- und Schmerzempfindungen sind. Denn die Protozoen haben ohne Zweifel nur darum bloße Lust- und Schmerzempfindungen, weil sie gar keine oder noch keine specifischen (Sinnes-) Nerven besitzen. Und bei der Zerstörung der Enden der Sinnesnerven bleiben nur darum bloß noch Schmerz- und Lustempfindungen übrig, weil nur die Nervenenden bestimmte Sinnesempfindungen hervorzurufen vermögen. Denn obwohl nach den neueren Ergebnissen der physiologischen Forschung die Lehre von den „specifischen Energieen" der Sinnesnerven nicht mehr haltbar zu seyn scheint, so bleibt doch die Thatsache bestehen, daß zwar alle Nervenfasern fähig sind, Lust- und Schmerzempfindungen zu vermitteln, aber nur die Sinnesnerven (resp. deren Enden) noch außerdem die Fähigkeit besitzen, diejenigen Empfindungen hervorzurufen, die wir mit den besondern Namen der Farben, Töne, Gerüche &c. bezeichnen, weil sie deutlich von den Schmerz- und Lustempfindungen sich unterscheiden. Am deutlichsten tritt dieser Unterschied bei den Gesichtsperceptionen hervor. Werden wir von einer Lichterscheinung geblendet, so haben wir nicht Eine, sondern zwei Empfindungen, eine Schmerz- und eine Lichtempfindung, von denen

zwar die erste meist scharf hervortritt, ohne jedoch die zweite zu verdrängen, während umgekehrt bei den gewöhnlichen Gesichtsperceptionen die Licht- und resp. Farbenempfindung meist so stark überwiegt, daß wir nur mit Mühe und durch genaue Vergleichung derselben unter einander die schwache Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, die ihnen anhaftet, zu bemerken vermögen. Von dieser durch die Nervenreizung hervorgerufenen Empfindung ist wiederum wohl zu unterscheiden das angenehme oder unangenehme Gefühl, das durch eine bestimmte (harmonische oder disharmonische) Zusammenstellung von Farben hervorgerufen wird, und das eben ein Gefühl, eine Affection der Seele durch Veränderung ihres eignen Zustands ist, von jener Lust- oder Unlust-Empfindung ebenso bestimmt unterschieden, wie eine musikalisch angenehme oder unangenehme Tonverbindung von der Lust- oder Schmerzempfindung eines einzelnen sanften oder gellenden Klanges. —

Sehen wir ab von diesen meines Erachtens ungerechtfertigten Versuchen des Verf., die Unterschiede, die er selbst nachgewiesen hat, auf Einheiten zu reduciren, die sich nicht nachweisen lassen, so erscheint seine Abhandlung in hohem Grade beachtenswerth. Jedenfalls hat er sich das Verdienst erworben, in seiner Weise und von seinem Standpunkt aus die durchgreifende Wirksamkeit und Wichtigkeit, die dem Unterscheidungsvermögen zukommt, dargelegt zu haben. Vielleicht gelingt es ihm besser, als es mir gelungen, die moderne Philosophie, welcher er nach seinem Standpunkt viel näher steht, von der großen für die Erkenntnißtheorie entscheidenden Bedeutung der von ihm behandelten Frage zu überzeugen. —

Das Zeugniß eines großen deutschen Naturforschers für die teleologische Weltanschauung.

Von J. H. Fichte.

Am 10ten November 1876 starb zu Dorpat der deutsche Naturforscher Karl Ernst von Baer, hochbetagt, aber reich ge-

segnet an wissenschaftlichen Erfolgen, wie an äußern Ehren. So steht er mit gesichertem Ansehen unter unsern Naturforschern da. Warum wir es jedoch für wohlgethan halten, auch in einer philosophischen Zeitschrift des würdigen Mannes zu gedenken, liegt in dem idealen Geiste seiner Naturforschung, durch welchen er sich in entschiedensten Widerstreit setzte mit der gegenwärtig herrschenden mechanisch materialistischen Richtung in derselben. Denn er war gerade dadurch Naturforscher in höchstem Maaßstabe, daß er bei Betrachtung des Einzelnen immer den Blick auf das große Ganze gerichtet hielt, indem er am Besondern und Einzelnen die Zeichen der „Zielmäßigkeit" und „Zielstrebigkeit" entdeckte, wodurch sie auf ein vernunftvolles Ganze hinweisen, in welchem sie alle gemeinsam befaßt sind, Jegliches in seiner Art und an seiner richtigen Stelle.

Mit einem Worte: seine Naturforschung war eine „teleologische", aber nicht aus subjectiven, willkürlich in's Sachliche hineingetragenen Vorstellungen, oder auch (wie man jetzt gerne behauptet), um den Bedürfnissen des „Gemüthes" einen verdächtigen Einfluß zu gestatten auf die nüchternen Ergebnisse des „Verstandes", sondern ganz im Gegentheil, weil die im „Objectiven" liegende Nothwendigkeit der Sache seinem tieferen Forscherblick einleuchtete, weil ein scharfer, vorurtheilsloser Verstand seine Forschungen leitete.

Aus gleichem Grunde war seine Weltanschauung eine „streng monistische", aber völlig entgegengesetzt jenem seichten und sich selbst widersprechenden „Monismus", der jetzt als eine neue Entdeckung „exacter Wissenschaft" umhergeboten wird. Alles in Natur- und Geistesleben, sammt (anhangsweise) der ganzen Weltgeschichte, soll hiernach „monistisch" auf einen physikalisch-chemischen Atomenprozeß zurückzuführen seyn, aus dessen wechselnden Combinationen das Einzelne entsteht und in ihm wieder verschwindet, während allein die „Atome" das Reale darin und das Ewige sind. Da leuchtet nun ohne Mühe ein, daß es um diesen Monismus höchst bedenklich steht, indem er sich stetig und unwillkürlich in sein directes Gegentheil auflöst, in einen

unbestimmten Pluralismus atomistischer Einzelheiten, welcher den Gedanken eines allbeherrschend Einenden gerade fordert und nothwendig macht, dieser Forderung aber direct widerspricht.

Außerdem können wir nicht umhin, beiläufig zu bemerken, daß es eine bloße Anmaßung sey und ein Zeugniß größter Unwissenheit, wenn jene Partei behaupten will, mit ihrem also beschaffenen Monismus überhaupt zuerst den Begriff einer „monistischen Welterklärung" glücklich entdeckt und den einzig möglichen Monismus verkündet zu haben, um ihn solchergestalt gleichsam für sich zu monopolisiren.

Der Drang nach Einheit, nach monistischer Denkweise ist gerade so alt, als die philosophische Forschung selbst. Denn dieser Drang eben hat sie erzeugt und immer von Neuem angespornt, das Weltproblem monistisch zu lösen. Gar leicht aber ist es fürwahr mit dem Monismus sich abzufinden, wenn man, wie hier geschehen, die eine Hälfte der Weltwirklichkeit, die des Geistes und Bewußtseyns, mit ihren eigenthümlichen Thatsachen und den darin liegenden Problemen, einfach ignorirt und außer Erwägung setzt, um sie nachher plump gewaltsam auf bloße Natur, sogar auf Mechanismus und Chemismus zurückzuführen.

Völlig im Gegensatze damit zeigt vielmehr eine kritische Geschichte der monistischen Systeme alter und neuer Zeit, daß immer entschiedener in ihnen die Einsicht hervortritt, wie nur in der Annahme einer geistigen, in höchster Instanz selbstbewußten Grundursache des Weltprocesses der allein gründlich erklärende Begriff zu finden sey, um das Weltproblem zu lösen. Und dies gilt ganz ebenso nach der Seite hin, welche die Erklärung des innern Naturzusammenhangs und der Gesetze seiner stufenmäßigen Entwicklung betrifft, als was den Menschengeist, seine ethische Bestimmung und das Gesetz seiner geschichtlichen Entwicklung anbelangt. Darum ist jedoch in jener ersten Beziehung die Philosophie ausdrücklich auf die Ergebnisse der Naturforschung hingewiesen, aber der unbefangenen, treuen, nicht von Lieblingsvorurtheilen beherrschten, wenn sie sich vollends zu

Schulden kommen läßt, die eine und gerade die wichtigere Hälfte des Weltganzen in Abgang zu decretiren.

Da hat nun, was K. E. von Baer anbetrifft, gerade der entschiedenste Gegner jeder teleologischen Weltbetrachtung, Häckel, dem Hauptwerke desselben, der „Entwicklungsgeschichte der Thiere" (2 Bände, Königsberg 1828—37), das Zeugniß zugestehen müssen, daß es als ein unübertroffenes Muster von exacter Beobachtung und von philosophischer Reflexion Bewunderung verdiene. Gut denn; ein Werk, welches dem principiellen Gegner dies Zeugniß abgewinnt, wird doch wohl nach seiner allgemeinen Grundlage auch auf einem richtigen Erkenntnißprincipe beruhen, und in Betreff des Besondern, so wie der daraus gewonnenen „philosophischen" Ergebnisse, der Naturforschung selbst den Blick erschließen müssen für die wahre, nicht aus bloßem Mechanismus erklärbare Beschaffenheit auch der Naturdinge.

Darum wird es auch für einen philosophischen Leserkreis von belehrendem Werthe seyn zu erfahren, was ein so edler, bis in sein hohes Alter unermüdlich forschender Geist über jene hohen Fragen gedacht habe, und zu welchem abschließenden Ergebniß er auf diesem Wege gelangt sey.

Was ich darüber zu berichten weiß, verdanke ich theils einem in der A. A. Zeitung erschienenen Nekrologe Baer's von kundiger und wohlorientirter Seite, theils der „Gedächtnißrede", welche sein vieljähriger Freund, Graf Keyserling, selbst Naturforscher, in der „litterarischen Gesellschaft" zu Reval gehalten und durch den Druck veröffentlicht hat.*) Von Beiden wird mit übereinstimmendem Urtheil über die Bedeutung dieser Leistungen seine wissenschaftliche Stellung zu den mitforschenden Zeitgenossen und das Charakteristische seiner Naturanschauung eingehend besprochen. Eine ergreifende Schilderung seiner persönlichen Denk-

*) Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 351, December 1876. (Das oben angeführte Urtheil Häckel's über Baer's Hauptwerk ist von mir jenem Artikel entnommen.) — Gedächtnißrede auf K. E. von Baer von Graf Keyserling, abgedruckt in der Beilage zu Nr. 18 der Revaler Zeitung, 1877.

weise, deren besonnene Milde und gewissenhafte Behutsamkeit es sicherlich verdient, dem jetzt herrschenden Parteiwesen als Muster vorgehalten zu werden, hat sein Dorpater College und Freund, Herr Professor von Engelhardt uns entworfen.*)

Wenn nun in diesem Berichte über seine wissenschaftliche Denkweise und ihre späteste Entwicklung auch meines Namens erwähnt und meiner Ansichten mit Beistimmung und Billigung gedacht wird: so möge der rechtlich Gesinnte nicht die Absicht einer Selbstverherrlichung meinerseits argwöhnen, wenn ich mich hier darauf beziehe, da ich die Sache an sich selbst für wichtig genug halte, um sie der Gefahr möglicher Mißdeutung wegen nicht ängstlich zu verschweigen. Aber ungescheut bekenne ich mich dazu, daß dies ungesuchte und unvermuthete Einverständniß zweier persönlich sich ganz Unbekannter und verschiedenen Forschungsgebieten Angehörender mir zur größten Freude gereichte und zugleich als indirectes Zeugniß erscheinen durfte für die einfach überzeugende Kraft eben jener Wahrheit selbst. —

In dem angeführten Nekrologe erwähnt der Verfasser am Schlusse, daß Baer in einem seiner spätern Aufsätze („Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften", Bd. II.) auch den Darwinismus ausführlich behandelt habe. Er behauptete schon in seiner früher verfaßten „Entwicklungsgeschichte der Thiere" die Wandelbarkeit der organischen Formen im Laufe der Zeit und in der Folge der Generationen; zog indeß für diese Wandelbarkeit gewisse Gränzen, und kam schließlich auf die naturphilosophische, von Agassiz in mehr theologischer Weise formulirte Lehre hinaus: daß das göttliche Schaffen oder schöpferische Denken in sich selbst fortschreite und in diesem Fortschritt die neuen Arten erzeuge. Bekannte also Baer schon lange vor Darwin sich zu der Ansicht von der Wandelbarkeit der organischen Formen, sprach er insbesondere durch den Satz: „Jede in der Selbstbildung eines Organismus eingetretene Abweichung wirkt in der Fortpflanzung weiter, in-

*) Reden zum Gedächtnisse K. E. von Baer's, gehalten bei seiner Beerdigung am 18. November 1876. Dorpat, H. Laakmann, 1876.

dem die Zeugung nur eine Fortsetzung der Selbstbildung oder des Wachsthums ist", bereits den ganzen Grundgedanken der Darwin'schen Theorie aus: so ging er doch in der Permutationstheorie nicht so weit wie der englische Forscher, und trennte sich auch von diesem in den Folgerungen aus diesen Ideen. Seinerseits gelangte Baer zu dem Schlusse: daß die Geschichte der Natur nur die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff sey. Darin müsse man den Grundgedanken der Schöpfung suchen, dem zu Gefallen, nein, — zu dessen Erreichung sie Individuen und Zeugungsreihen verschwinden lasse und die Gegenwart auf dem Gerüste der Vergangenheit erhebe. Demgemäß — setzt der Verfasser des Nekrologs hinzu — hatte er auch nichts gemein mit den Lehren, die später Moleschott und Büchner auf die Theorie des gleichfalls schon von Baer erkannten und bewiesenen Stoffwechsels bauten. Das Wie der Unterordnung des Stoffes unter die Herrschaft des Geistes war ihm zwar noch ein Geheimniß; die Thatsache selbst war ihm unzweifelhaft.

Hier haben wir nun einen Darwinismus vor uns, welcher den eigentlichen, jetzt herrschenden Darwinismus gerade in seinem entscheidenden Punkte corrigirt. Darwin hat das allgemeine (Leibnizische) Gesetz sprungloser Stetigkeit, stufenmäßiger Steigerung richtig erkannt und an der Geschichte der organischen Welt zu begründen versucht. Der große Gedanke einer stetigen Entwicklung des Vollkommnern aus dem Unvollkommnen, damit einer allmählichen, aber plan- und zusammenhangsvollen Perfectibilität der Gesammtschöpfung war damit in die empirische Naturforschung eingeführt worden. Ein erhabener, ja grundentscheidender Gedanke; denn er schließt mit unentfliehbarer Consequenz die weitere Annahme einer „providentiellen" Leitung dieses Weltprocesses in sich.

Darwin selbst hat jedoch diese entscheidende Folgerung nicht gezogen und damit sein eignes entscheidendes Verdienst gründlich verdorben durch sein sensualistisches Vorurtheil, es

könnten bleibende innere Veränderungen aus bloß äußern Ursachen, begünstigenden oder schädlichen, überhaupt durch zufällige Beziehungen bewirkt seyn und erklärbar werden; wobei er das große Weltgesetz übersieht, daß nichts von Außen Stammendes ein organisches Wesen dauernd umzugestalten vermöge, sondern nur es anregen könne zu eigner Entwicklung aus seiner ursprünglichen, scharf umgränzten Anlage.

Von jenem unkritischen Halbgedanken ist nun Baer vollständig frei geblieben, ja er hat ihn thatsächlich widerlegt durch die Methode und durch die Ergebnisse seiner Untersuchungen. Und dies giebt ihm auch jetzt noch seinen entscheidenden Werth, macht es aber auch uns zur Pflicht, auf die allgemeine Bedeutung seiner Forschungsmethode hinzuweisen. Philosophisch beurtheilt, konnte er indeß in Beziehung auf seine allgemeinere, aus jener Naturanschauung gewonnenen Weltansicht sich mit der pantheistisch gefärbten Auffassung begnügen: das Absolute selbst, als „Weltseele“, „Weltgeist“, diesem Entwicklungsprocesse unterworfen seyn zu lassen. Doch scheint dies für ihn eine offene, ihm unentschieden gebliebene oder überhaupt unentschieden bleiben müssende Frage gewesen zu seyn, obwohl er stets darüber nach einer Entscheidung rang. Und dies ohne Zweifel meinte der Verfasser des „Nekrologs“, wenn er sagt: Das Wie der Unterordnung des Stoffes unter die Herrschaft des Geistes sey ihm zwar noch ein Geheimniß geblieben; die Thatsache selbst aber war ihm unzweifelhaft.

Mit dieser Unentschiedenheit hat es jedoch bei einem so tief gründenden Geiste nicht sein letztes Bewenden haben können. Er hat sich darüber erhoben. Und eben dies ist es, was mir Veranlassung gegeben, auch in weitern Kreise einer Sache zu erwähnen, welche sonst nur im Kreise seiner Angehörigen und seiner engern Freunde geblieben wäre. Ich selbst verdanke ihre Kunde, wie schon erwähnt, dem Berichte seines Freundes, des Herrn Professor von Engelhardt, welcher in seinen „Worten, gesprochen am Sarge des Verewigten“ (a. a. O. S. 10, 11)

über diesen auch von ihm als hochwichtig bezeichneten Gegenstand sich also erklärt: „Den Glauben an Gott trug er im Herzen. Ihn wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen und mit jeder andern Wahrheitserkenntniß in Einklang zu bringen, war sein Bestreben. Fest entschlossen, den Glauben an Gott nicht in die naturwissenschaftliche Forschung einzumischen, war er ebenso entschlossen, sich denselben durch keine vermeintliche Wissenschaft rauben zu lassen. Lebhaft beunruhigt durch die Unmöglichkeit, jenen Glauben zur Zeit überall mit der Erkenntniß von der Beschaffenheit der Welt und dem Gange der Weltbewegung in Einklang bringen zu können, hielt er es doch nicht für zulässig, die Hoffnung fahren zu lassen, daß einst dem forschenden Geiste das Räthsel des Daseyns sich lösen und die Geheimnisse des Weltzusammenhangs sich enthüllen müßten. In den letzten Jahren seines Lebens war sein Denken und Sinnen vielfach auf die Gotteslehre gerichtet. Vorsichtig und bedächtig, nüchtern und besonnen, wie es seinem Wesen entsprach, ging er auch hier vorwärts in Ablehnung und in Aufnahme der von allen Seiten ihm zuströmenden und aus der Tiefe der eignen Seele auftauchenden Gedanken. Von dem persönlichen Gott, dem selbstbewußten und schöpferischen Geiste, handelt das Buch, welches er in den letzten Wochen und Tagen immer und immer wieder las, und von welchem er bekannte, daß seit Jahren kein anderes einen solchen Eindruck auf ihn gemacht habe. (J. H. Fichte, Fragen und Bedenken u. s. w. Sendschreiben an Herrn Prof. Zeller. Leipzig 1876.) Er müsse, fügte er hinzu, eine Wendung seines geistigen Lebens von der Lektüre dieses Werkes datiren. Und „„der persönliche, lebendige Gott, der Alles vorher bestimmt hat““, waren fast die letzten Worte, mit denen er sein Leben aushauchte.“

Dies Alles wird auf's Trefflichste ergänzt durch die Mittheilung eines Schreibens, welches Baer an einen Freund in Riga richtete und dessen Veröffentlichung mir gestattet wurde: ...... „Es ist mir nicht erinnerlich, daß ich seit Jahren eine Schrift mit solchem Genuß gelesen hätte, als die von Prof. Fichte. Als ich Ihren Brief erhielt, waren mir vier

Fünftel des Buches schon vorgelesen,*) und ich hoffe es noch einmal zu hören, wenn es die Zeit erlaubt. Nicht nur daß der Verfasser in Bezug auf das Verhältniß von Ziel und zwingender Nothwendigkeit so vollständig mit mir übereinstimmt, hat mich erfreut, sondern auch die ganzen übrigen Erörterungen, die Vieles, was dunkel in mir lag, zur Klarheit und Entscheidung gebracht haben. Ich kann nicht sagen, daß irgend eine Opposition in mir erweckt worden sey, weder durch meine wissenschaftlich gesammelten Erfahrungen, noch durch meine bisherigen Gedankengänge."

„Daß das Verhältniß von Ziel und natürlicher Nothwendigkeit von Prof. F. ganz ebenso aufgefaßt wird, als von mir, freut mich, ohne die Einbildung in mir zu erregen, daß seine Ansichten durch die meinen bestimmt sind, die er wahrscheinlich gar nicht kennt. Vielmehr ist das Verhältniß so einfach, daß es jedem Unbefangenen in die Augen springen muß. Aber bei den Naturforschern war die vollkommene Verwechslung beider Begriffe doch so allgemein, daß es mir einen muthigen Entschluß kostete, die verkehrte Behauptung anzugreifen, daß zwingende Nothwendigkeit die Zwecke oder Ziele ausschließe. Es wurde als ausgemacht betrachtet, daß ein Naturforscher, der von Zweckmäßigkeit spreche, ein Dummkopf seyn müsse."

„Jetzt höre ich schon andere Stimmen, obgleich mir Herr ...., der Philosoph des Darwinismus, zuruft: vom Zufall freilich könne die scheinbare Zweckmäßigkeit nicht abhängen, wohl aber von der psychisch-physischen Beschaffenheit der Atome. Ist dies nicht herrlich? Erst schafft man sich ein „Gedankending" und dann giebt man ihm psychisch-physische Eigenschaften!" — — — Dorpat d. 4. Okt. 1876.

Zum Schlusse und um Alles zusammenzufassen, geht aus dem Bisherigen hervor, daß Baer stets und unverrückt Eines festgehalten habe: den allgemeinen Begriff der „Zielmäßigkeit"

*) Herr v. Baer litt am grauen Staar und konnte nicht mehr selbst lesen. Zusatz des Herrn Prof. v. Engelhardt.

und „Zielstrebigkeit"; daß indeß diese teleologische Grundauffassung schließlich ihn genöthigt habe, die Consequenz zu ziehen, die von jener Weltbetrachtung aus unumgänglich ist: die Consequenz einer theistischen Grundansicht.

Daß ich darin nicht einen Sieg persönlicher Ansichten sehe, sondern das nicht ausbleibende Ergebniß einer besonnen fortschreitenden Forschung erkennen muß, giebt mir das Recht, auf dies Einverständniß auch öffentlich Werth zu legen. Denn Er und ich — wir streiten nicht um übertägige Schulmeinungen, sondern für hohe, allentscheidende Wahrheiten, deren Bekenntniß nicht unter den Scheffel gestellt werden soll!

Stuttgart, im Februar 1877.

Analyse und Synthese.

Von

Theodor von Varnbüler.

Die philosophischen Aphorismen eines Mathematikers, welche das im Januar d. J. erschienene Heft dieser Zeitschrift eröffnen, haben mich, als einen sich mit Philosophie beschäftigenden Techniker, besonders wegen der Klarheit der Ueberzeugung, mit welcher der geistreiche Herr Verfasser sich ausspricht, sehr interessirt. Sie haben aber auch meinen Spiritus contradictionis erweckt, weil ich eine derartige gar zu bündige Bestimmtheit in solchen Dingen, bei denen es sich nicht um rein mathematische Begriffe handelt, ür unmöglich halte; da es ja bekannt ist, daß jedes Wort unendlich vieldeutig ist, das tiefere Denken darüber somit nothwendig immer neue Zweifel aufrühren und die Klarheit unserer Ueberzeugung stören muß, so lange wir nicht in unsere Definition das, gewissermaßen als ein Sicherheitsventil wirkende unbestimmte Element einschließen, welches die unvermeidlichen Variationen gestattet.

Ich möchte mir nun erlauben, ganz in Kurzem einige Bemerkungen über die Bedeutung der Analyse und Synthese zu machen, und werde dazu zwei in dem genannten Aufsatze in

Discussion gezogene Sätze benutzen, welche von Einer Seite für analytisch, von der andern aber für synthetisch gehalten werden.

Vor Allem werden wir den Begriff der Analyse von dem der Definition zu unterscheiden haben, da beide Begriffe oft verwechselt werden. — Die Analyse enthält alle diejenigen Merkmale eines Gegenstandes, ohne welche derselbe nicht seyn könnte und welche sonach nothwendig immer in ihm angetroffen werden müssen, wenn man nach ihnen sucht.

Die Definition dagegen bedarf lange nicht aller dieser Merkmale um ihren Gegenstand vollständig zu bestimmen; so daß außerhalb derselben immer noch analytische Merkmale liegen, von denen man, wenn sie auch in der Definition nicht ausgesprochen sind, doch nicht sagen kann, daß sie zum definirten Gegenstande als etwas hinzukommen, welches früher nicht in ihm enthalten war.

Demnach ist der Satz von der Summe der drei Winkel des Dreiecks, und zwar in Bezug auf das Dreieck, ein analytischer; denn wir können kein Dreieck denken in welchem er nicht gälte; er ist aber, zunächst wenigstens, nicht definitorisch; denn wir erfahren aus ihm nicht was ein Dreieck sey. Und darum weil er nicht definitorisch ist, nennt ihn Herr Schloemilch, der hohen Autorität Kant's beipflichtend, synthetisch. Er ist aber eben darum weil er nicht definitorisch ist, auch nicht synthetisch; denn die Synthese ist die Bildung des Begriffs aus seinen Elementen, so wie die Analyse die Zersetzung desselben in seine Elemente ist.

Definitorisch ist ein solcher Satz, welcher diejenigen Merkmale eines Begriffes oder eines Gegenstandes angiebt, durch welche die ganze Analyse desselben bedingt ist; und dazu bietet die Analyse jedes Gegenstandes der Definition sehr verschiedene und vielfache Combinationen ihrer Elemente dar, deren jede einzelne ihr genügt. So können auch zur Definition des Dreiecks verschiedene Sätze dienen: wie z. B.: Das Dreieck ist die mit drei geraden Linien geschlossene Figur; Das Dreieck ist diejenige geradlinige Figur, deren Winkel zusammen zwei rechte

ausmachen; oder welche drei Winkel hat; oder welche entsteht wenn die Oeffnung eines Winkels durch eine gerade Linie geschlossen wird. u. s. w. Diese Sätze sind alle ebensowohl analytisch als definitorisch, weil sie in Bezug auf das Dreieck solche analytische Merkmale aussprechen, welche alle andern in sich selbst mitbedingen.

Jeder definitorische Satz ist demnach nothwendig auch analytisch; umgekehrt aber ist nicht jeder analytische Satz auch definitorisch, indem nicht jede Combination analytischer Elemente eines Ganzen das Vorhandenseyn aller übrigen mit Nothwendigkeit bedingt. Wenn ich z. B. sage: An jeder Seite des Dreieckes müssen nothwendig zwei Winkel liegen, so ist dieser Satz in Bezug auf das Dreieck zwar wohl ein analytischer, aber kein definitorischer.

Von der Synthesis dagegen verlangen wir, daß sie a priori definitorisch sey, und unterscheiden deßhalb auch zweierlei Arten von Definition, nämlich eine solche, welche auf die Constituirung des Gegenstandes geht, und eine solche, welche nur besondere Merkmale betrifft. Die letztere Art von Definition werden wir Beschreibung nennen.

Wir erlangen hiermit ebensowohl für die Analyse und die Synthese, als auch für die Definition und die Beschreibung besondere Bedeutungen, welche sehr geeignet sind, unsere Begriffe zu klären.

Da jeder Gegenstand unendlich viele Merkmale hat, so kann jede Beschreibung nur eine theilweise und muß somit auch immer als Definition unvollkommen seyn, während sowohl die Analyse als auch die Synthese vollkommen sind; jene indem wir in sie alle Merkmale setzen, wenn dieselben uns auch nicht gegenwärtig, d. h. wenn sie unserem unmittelbaren Bewußtseyn auch transscendental sind; diese — die Synthese — aber, weil sie den Gegenstand der Beschreibung selbst constituirt und sonach auch a priori alle analytischen Merkmale desselben in sich bedingt.

Wenn nun diese aprioristische oder reine Synthese alle Merkmale der Analyse gewissermaaßen in nuce in sich

enthält, so kann sie durch Abstraction an deren Stelle treten. Die Abstraction ist aber immer etwas Willkührliches, ja sie ist der wesentlich willkührliche Act unseres Bewußtseyns. Ob wir sonach einen rein synthetischen und demnach auch definitorischen Satz als einen analytischen betrachten wollen, oder als einen synthetischen, das liegt in unserer Willkühr.

Wollen wir mit dem gegebenen Satze den Begriff aus seinen Elementen zusammensetzen, so bilden wir eine Synthese, wollen wir aber damit die Analyse des Begriffes definiren, so ist er analytisch.

Die Sprache und das persönliche Gefühl der Menschen werden nun zwar für die beiden geschiedenen Aeußerungen ihres Willens auch verschiedene Satzbildungen zur Anwendung bringen, aber dieß ändert nichts an der Sache selbst.

Der Satz: „Wenn eine Polygonallinie mittelst Wendungen, deren Summe gegen innen gemessen, 180° beträgt, in sich selbst zurückkehrt, so bildet sie ein Dreieck", ist synthetisch gebildet, weil wir in ihm das Dreieck construiren. Dagegen ist der Satz: „Ein Dreieck ist ein Polygon, dessen Winkel zusammen zwei rechte bilden", definitorisch analytisch, weil wir in ihm ein solches Merkmal zum Ausdruck bringen, welches alle andern bedingt.

Beide Sätze sind definitorisch und bedeuten objectiv dasselbe; wir haben nur durch eine verschiedene Formulirung derselben unsere subjective Willensmeinung zum Ausdruck gebracht, welche im ersten Falle auf die Bildung einer Synthese, im zweiten auf eine analytische Definition ausging.

Wir können aber denselben Satz auch blos beschreibend aussprechen wenn wir sagen: „Die Winkel jedes Dreiecks messen zusammen zwei rechte." So gestellt, sprechen wir, ohne jede Absicht einer Definition, nur Eines der vielen analytischen Merkmale des Gegenstandes Dreieck aus, ohne welche derselbe nicht bestehen könnte. In dieser Form ist der Satz weder synthetisch- noch analytisch-definitorisch, sondern einfach beschreibend, oder descriptiv-analytisch, indem wir in ihm weder eine Zusammen-

setzung des Dreiecks aus seinen Elementen, noch auch eine Darstellung seiner Analyse durch Definition beabsichtigen; sondern vom Gegenstande „Dreieck" einfach etwas in seiner Analyse Enthaltenes sagen, das uns früher nicht gegenwärtig war, obgleich es mit dem Dreiecke selbst gegeben ist.

Daß wir nun dieses Urtheil aus der Anschauung Eines materiell dargestellten Dreieckes schöpfen und sofort auf den allgemeinen Begriff Dreieck und durch diesen auf alle möglichen Dreiecke beziehen, welchen Vorgang Kant die aprioristische Synthese nennt, das hat andere Gründe, welche in der gegebenen Construction unseres Bewußtseyns liegen; diese Gründe können aber die descriptive Natur derartiger Sätze nicht ändern. Darum weil der Gegenstand unserer Beschreibung sich in unserem Bewußtseyn unversehens aus einem Dinge im Raume in einen allgemeinen Begriff verwandelt, folgt nicht, daß der beschreibende Satz ebenfalls seine Natur ändere und plötzlich zu einer ihren Gegenstand construirenden Synthese werde.

Wenn aber diese Sätze in Bezug auf das Substrat, auf welches sie sich unmittelbar beziehen, nur descriptive Bedeutung haben, so machen sie in Bezug auf die Formbegriffe, welche unmittelbar durch sie construirt werden und welche wir mathematische Gesetze nennen können, dennoch ihre synthetische Bedeutung geltend; und es ergeben in solcher Weise alle transscendental hinter dem Begriffe im Gegenstand selbst liegenden analytischen Merkmale, in den verschiedenen Möglichkeiten ihrer Combination, die Möglichkeit der Bildung von reinen aprioristischen Synthesen.

Diese sind es sonach auch, durch welche ausschließlich ein Gegenstand a priori definirt, ein Begriff a priori präcise bestimmt werden kann; denn kein analytischer Satz kann seinen Gegenstand wirklich definiren, wenn er nicht die vollständige Synthesis desselben, nämlich die Construction aus seinen Elementen in sich begreift.

Eben darum ist aber auch keine Synthesis vollständig, welche ihren Gegenstand nicht analytisch definirt, indem sie eine solche Combination analytischer Merkmale aufweist, welche die ganze

Analyse, nämlich alle durch den Begriff bestimmten Merkmale des Gegenstandes a priori in sich umfaßt.

Nach diesen Grundsätzen ist nun auch die andere von dem geehrten Herrn Verfasser der Aphorismen angeführte Kant'sche Synthese: „Die Materie ist schwer", diese möge nun nothwendig immer schwer seyn oder nicht, so ausgesprochen und in Bezug auf die Materie, weder ein synthetisches, noch ein definitorisch analytisches, sondern einfach ein beschreibendes Urtheil.

Die synthetischen Elemente in demselben sind die Materie und das Schwerseyn, der synthetische Begriff ist das Schwerseyn der Materie, nicht aber die Materie selbst, noch auch das Schwerseyn an sich. Das absolute Schwerseyn der Materie mag nun wahr seyn oder nicht, der Begriff davon ist im Satze constituirt. Der Satz ist also zwar an sich in Bezug auf das was er aussagt, nicht aber in Bezug auf die Materie synthetisch.

Derselbe spricht aber allerdings ein nothwendiges Merkmal der Materie aus, ohne welches wir sie eben so wenig denken könnten als ohne die Undurchdringlichkeit: verschiedene Volumen werden dadurch, daß sie sich gegenseitig absolut ausschließen, undurchdringlich; aber damit allein sind sie noch nicht Materie: dieß werden sie erst dann, wenn sie alle durch eine gemeinschaftliche Beziehung so mit einander verbunden werden, daß sie eine einheitliche Substanz bilden.

Diese Beziehung äußert sich im Raume als die Anziehungskraft; denn nur in dieser ist sie ganz rein und ohne jede andere Bedingung außer der ideellen Existenz undurchdringlicher Volumen verwirklicht.

Die Schwere ist aber die in Wirksamkeit befindliche Anziehungskraft. Wäre sie nun in irgend einem Momente für irgend einen Theil der Materie aufgehoben, so wäre hiemit die Anziehungskraft für denselben und mit ihr auch seine Materialität aufgehoben. Der Zustand des Gleichgewichtes aber in den verschiedenen Wirkungen der Anziehungskraft bedeutet offenbar nicht die Abwesenheit derselben.

Der Satz „die Materie ist schwer" kann also auch analytisch-

definitorisch in dem Sinne „die Materie ist das was schwer ist" aufgefaßt werden, indem dieses analytische Merkmal der Materie thatsächlich alle andern mitbedingt und sonach definitorisch ist.

Somit ist die Anziehungskraft ebensowohl eines der synthetischen als auch eines der analytischen Elemente der Materie; aber sie kann trotzdem, ebenso wie der Satz von den drei Winkeln des Dreieckes, auch als ein descriptives Element betrachtet werden. Da es nicht jedem Bewußtseyn eo ipso gegenwärtig ist, daß die Materie nothwendig unter allen Umständen schwer seyn muß, und die virtuelle Identität der substanziellen Einheit der Materie mit der Anziehungskraft nicht jedem Geiste offenbar ist, so ersehen wir daraus, daß man auch von dieser Thatsache abstrahiren kann, ohne den Begriff der Materie zu zerstören; indem es auch noch andere Definitionen für dieselbe giebt.

Hiemit wären nun meine, die Aphorismen unmittelbar betreffenden Bemerkungen zu Ende und ich glaube mit denselben gezeigt zu haben, wie der synthetische, definitorische, analytische oder der descriptive Charakter eines Satzes nicht absolut feststeht, sondern den hier skizzirten objectiven und subjectiven Bedingungen unterliegt.

Ich habe nun nur noch beizufügen, daß ich dem Wunsche, es möge in der philosophischen Spekulation weniger leere Rethorik und mehr präcise mathematische Begriffsbestimmung zur Herrschaft gelangen, von ganzem Herzen beistimme. Das Beispiel von der weißen Jacke, welche eigentlich nach Hegel immer kürzer seyn müßte als eine bunte, ist eben so schlagend als ergötzlich.

Es sey mir aber gestattet, eben im Sinne einer schärferen Behandlung der philosophischen Probleme, noch etwas über Begriffsbestimmung mit besonderer Beziehung auf die synthetische Vollständigkeit der Definition des Bewußtseyns zu sagen. Es will mir nämlich beinahe scheinen, als ob bis heute noch niemand etwas anderes als eine beschreibende Analyse der philosophischen Hauptbegriffe, als da sind: Gott, Geist, Vernunft, Bewußtseyn, Ich, Vorstellung, Seyn, Werden, Wollen u. s. w. u. s. w. gegeben habe, und als ob bis nun

kaum das Bewußtseyn aufgetaucht sey, daß es eben dieser descriptive Charakter der bisherigen Spekulation war, welcher die Erreichung jedes feststehenden Resultates der philosophischen Forschung bis nun verhinderte, und daß er es auch war, der vermöge der charakteristischen Unvollkommenheit jeder Beschreibung die unheilvolle Meinung von der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft bestärkte, und hiemit den heutigen nahezu hoffnungslosen Zustand der absoluten Philosophie verschuldete.

So lange wir immer nur darnach streben zu erklären, was wir mit diesem oder jenem Worte sagen wollen, und nicht statt dessen exact, mit mathematischer Schärfe bestimmen, was nothwendiger Weise thatsächlich gegeben seyn und was geschehen müsse, damit die Sache selbst, die wir mit dem Worte bezeichnen, bestehen könne, befinden wir uns nicht auf dem rechten Wege; und in dieser Richtung ist, wie mir eben scheint, noch sehr wenig, mit vollem klarem Bewußtseyn aber noch gar nichts geschehen.

Schon Viele haben es ausgesprochen, daß alle Dinge in unserem Bewußtseyn liegen, indem dieses eine Sphäre ist, in welcher wir absolut eingeschlossen sind. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß die Charakteristik desselben Unterscheidung ist. Wir können wohl sagen, das Bewußtseyn sey ebensowohl das Seyn der Unterscheidung, als auch die Unterscheidung des Seyns durch sich selbst; wir werden aber niemals auf einen grünen Zweig kommen, so lange wir uns darauf beschränken, den Sinn der Worte Bewußtseyn, Seyn und Unterscheidung zu beschreiben; und nichts anderes als dieß thun wir, auch selbst dann, wenn wir darlegen, was alles mit dem Bewußtseyn, dem Seyn oder der Unterscheidung nothwendig verbunden und zugleich mit ihnen gegeben sey. Alles dieses ist nur Beschreibung, und ist als solche immer unvollkommen.

Wir brauchen statt ihrer eine wahre Definition, die vor Allem in der reinen Synthesis und sodann in deren Kehrseite, dem umfassenden analytisch-definitorischen Begriffe liegt. Unsere Frage geht sonach dahin, aus welchen einfachen Elementen und

in welcher Weise das Bewußtseyn zusammengesetzt sey; nachdem es ja doch, da es Unterscheidung und ein Geschehen in der Zeit ist, welches außer der Verschiedenheit dessen was in ihm ist, auch eine Verschiedenheit der Momente in denen es ist, voraussetzt, ein Einfaches nicht seyn kann.

Und wenn wir diese Frage nach den nothwendigen Elementen der Unterscheidung, ganz im Sinne der reinen mathematischen Begriffbestimmung formuliren wollen, so lautet sie also:

Welches ist das Minimum, das nothwendig gegeben seyn muß, damit das Seyn Eines Punktes sich von dem irgend eines andern unterscheide?

Und mit der Aufstellung dieses Problemes wollen wir schließen. Wer es zu lösen weiß, möge antworten; er wird damit die reine Synthesis der Unterscheidung aufgestellt und das Bewußtseyn definirt haben.

Recensionen.

Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik des Naturerkennens und zur Speciesfrage. Von Dr. Albert Wigand, Prof. der Botanik an der Universität Marburg. 2ter Band. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1876.

Der Verfasser hatte für den zweiten Band seines Werkes die Musterung des Heerlagers der Darwinianer erwarten lassen, diese aber nun dem dritten Bande, der in nächster Zeit erfolgen soll, zugewiesen, da es ihm erforderlich geschienen haben muß, seiner Kritik des Darwinismus eine noch größere Ausdehnung und Vollständigkeit zu geben. Er schickt diesem zweiten Theile eine Ankündigung voraus, welche den Leser über den Inhalt vollkommen orientirt und also lautet:

„Der vorliegende zweite Band enthält vorzugsweise eine Erörterung verschiedener allgemein wichtiger, mit dem Darwinismus im weiteren Sinne zusammenhängender methodologischer und philosophischer Fragen: über die Ansprüche an eine wissenschaftliche Hypothese, über die Möglichkeit des theoretischen Naturerkennens und dessen Beschränkung durch den Empirismus,

über die Aufgabe der wahren Naturforschung, über das Wesen der Systematik, Specification, Causalität, Individualismus, über die Bedeutung des Zufalls und der Teleologie in der Naturerklärung, über Materialismus, Atheismus und Schöpfungsprincip, über wahren und falschen Monismus, über das Verhältniß zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Vermittelst der hiedurch gewonnenen Kriterien gelangt die Untersuchung in Betreff des Darwinismus zu folgendem Ergebniß: Derselbe geht nicht bloß von falschen Voraussetzungen aus, erweist sich nicht nur unfähig in Beziehung auf die versprochenen Leistungen, ist nicht nur verfehlt durch die principielle Unmöglichkeit seiner Aufgabe, ist nicht nur eine der Naturforschung fremdartige, rein speculative Operation, sondern indem derselbe das Princip der Causalität und Entwickelung mit dem Zufall und der Teleologie als Erklärungsgründe vertauscht, erscheint er als eine der Naturforschung in ihrer Fundamentalmaxime widersprechende, darum dieselbe geradezu gefährdende Verirrung, um so mehr als er unter ihrer Maske auftritt. Der Darwinismus ist einer jener Versuche, welche im Namen der Naturforschung die Naturforschung verderben." *)

Da die Leser dieser Zeitschrift die Hauptgründe, welche der Verf. gegen Darwin ins Feld führt, aus der Anzeige des ersten Bandes bereits kennen, so möchte es nicht geeignet seyn, das ganze umfängliche Detail des zweiten Bandes eingehend zu besprechen. Nur Hauptpunkte mögen hervorgehoben werden. Das hauptsächlichste Verdienst, welches der Verf. trotz seines scharfen Gegensatzes zu der Selektionstheorie Darwin einräumt, ist das der ernstlicheren Behandlung der Speciesfrage. Eine erhebliche Fortbildung des Darwinismus seit den 14 Jahren seines Bestehens stellt er aber in Abrede, ja er weist darauf hin, daß Darwin in wichtigen Punkten eine rückweichende Bewegung gemacht habe. Mit Recht macht der Verf. geltend, daß Philo-

*) Man vergleiche die wohlbegründeten Einwendungen Kölliker's gegen Darwin und Haeckel in seiner Entwickelungsgeschichte des Menschen und der höheren Thiere, 2. Aufl. I, 391 ff.

sophie und Naturwissenschaft sich nicht um die Natur zu streiten haben, sondern daß sie beiden mit gleichem Rechte aber in verschiedener Weise angehöre, indem uns in Philosophie und Naturwissenschaft zwei von einander ganz (?) unabhängige Aufgaben und Forschungsweisen entgegenträten.*) Aber ihre Mischung, welche beide verfälsche, sey vom Uebel und solche Mischung und Verfälschung des einen wie des andern Gebietes finde sich bei Darwin, wofür der Verf. allerdings viele Belege beibringt.

Von diesem Gesichtspunkt erklärt es sich, daß der Verf. im ersten Capitel die Lehre Darwin's als (natur-)wissenschaftliche Hypothese untersucht und aus den unseren Lesern in den Hauptsachen bekannten Gründen zu dem herben Ergebniß gelangt, daß der Darwinismus innerhalb der Naturforschung unter keinerlei Titel, weder als Theorie, noch als Hypothese, noch als leitendes oder objektiv anregendes Princip, eine Stelle finde. Ja so schneidend ist die Opposition gegen den hochberühmten Darwinismus, daß der Verf. nicht mit der determinirten Erklärung zurückhält: „Unabhängig von den wirklichen Thatsachen entstanden, unfähig auf concrete Erscheinungen angewandt zu werden, erscheint derselbe wie die Fata Morgana, interessant wie diese aber eben so ungreifbar, in der That eher mit einer jener mythischen Kosmogonien als mit der Newton'schen Gravitationslehre, welcher man dieselbe so gern zur Seite stellt, vergleichbar. Wie der Roman oder das Märchen gegenüber der Geschichte, so ist der Darwinismus gegenüber der Naturforschung eine durchaus fremdartige, in andern Aufgaben, in anderer Methode und in anderer Sprache sich bewegende Geistesoperation, eine Theorie, welche, obgleich von einem ausgezeichneten Naturforscher erfunden, dennoch eben so gut hätte erfunden, wenn auch nicht so glänzend illustrirt werden können — von einem Philosophen, der niemals eine Pflanze oder Thier mit wissenschaftlichen Augen angesehen

*) Die behauptete völlige Unabhängigkeit der Naturwissenschaft von der Philosophie kann sich doch nur auf die Metaphysik, nicht ebenso auf die Logik beziehen, welche die Gesetze der wissenschaftlichen Methode auch für die Naturwissenschaft zu bestimmen hat.

hat." Im zweiten Capitel beurtheilt der Verf. den Darwinismus als Philosophem und verurtheilt ihn, weil er zur Art jener falschen Philosophie gehöre, welche „abgelöst von dem festen Boden der Erfahrung ihre Erklärungsprincipien aus der Phantasie schöpfe". Blos vermeintlich Apriorisches, welches sich herausnimmt, die Erscheinungen der Natur zu construiren, erscheint dem Verfasser um so mehr als Phantastisches, da nicht einmal das wirklich und wahrhaft Apriorische solches vermag. Die Apriori-Construktions-Versuche gehen in der Geschichte der Philosophie weit in das Alterthum zurück und sind auch in der neueren Zeit wieder aufgetaucht. Wenn der Verfasser auf eine beziehungsweise Verwandtschaft des Darwinismus mit den Lehren des Demokrit und Empedokles hinweist, so hätte er sogar wenigstens bis Anaximander zurückgehen können, der offenbar schon eine fortschreitende Entwickelung der Organismen, wenigstens ausdrücklich der Thiere annahm,*) als deren höchstentwickelte Form ihm der Mensch erscheinen mußte, wobei ihm das die Entwickelung Bewirkende in der Einwirkung der Sonne auf die Erde (und folglich auch auf das Meer und auf die durch sie in ihm bereits hervorgerufenen Thiere) lag. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß Anaximander blos die Entstehung der Thiere aus der Einwirkung der Sonne auf den von ihm angenommenen Urschlamm ableitete, sondern die Sonne wirkte fort auch auf die Entwickelung der anfangs sehr unvollkommenen Thiere. War die Sonne ihm das Erzeugende der Thiere, so war sie ihm auch das sie zu größerer Vollkommenheit Entwickelnde, und wenn die dem anfänglichen Menschen (im Meer oder wenigstens in Seen oder Flüssen) zugeschriebene Fischgestalt nicht wohl als eine eigentliche Abstammung von den Fischen zu nehmen ist, so konnte Anaximander den Menschen als Sonnenerzeugniß doch nur als

*) Geschichte der Philosophie von H. Ritter I, 284. Ueberweg sagt (Gesch. der Philos. I, 40): „Die Erde hat sich (nach Anax.) aus einem ursprünglich flüssigen Zustand gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluß der Wärme in stufenweiser Entwickelung die lebenden Wesen hervorgegangen." — Geschichte der Philosophie von V. Knauer, S. 9—10.

ein Thier unter Thieren auffassen, und diese naturalistische Verkennung des qualitativen Unterschiedes des Menschen vom Thiere gibt das Recht von einer Verwandtschaft Anaximander's mit dem Darwinismus zu sprechen. Freilich reicht dieser Zug der Verwandtschaft bis zu Thales zurück. In der neueren Zeit findet der Verfasser eine nahe Verwandtschaft des Darwinismus mit der Schelling-Oken'schen Naturphilosophie und mit der Abstammungslehre des G. St. Hilaire und Lamarck. Auf den bei aller Verwandtschaft doch vorhandenen Unterschied der Schelling'schen und der Oken'schen Naturphilosophie wird nicht eingegangen und nicht hervorgehoben, daß nicht erst die Hegel'sche, sondern schon die Schelling'sche Schule in einen rechten und einen linken Flügel zerfiel, wie denn z. B. Steffens dem rechten, Oken dem linken zugetheilt werden kann. Auch wird nicht erwähnt, daß Schelling seine Naturphilosophie erheblich würde umgestaltet haben, wenn er nach dem Abschluß der letzten Gestalt seiner Philosophie nochmals auf seine frühere Naturphilosophie hätte zurückkommen können. Die letzte Gestalt seiner Philosophie erhebt sich über den Naturalismus, den gemeinen Pantheismus wie über den Spinozismus, und kann daher, welche Mängel ihr auch sonst anhaften, einer Verwandtschaft mit dem Darwinismus um so weniger beschuldigt werden, als schon seine frühere (pantheistische) Naturphilosophie mit Darwinistischen mechanischen Principien nichts zu thun hatte. Steffens erhob sich zum Theismus in seinen späteren Schriften. Der Verf. dürfte sich wahrscheinlich verwundern, in der Anthropologie von Steffens (I, 374) die Behauptung anzutreffen, daß eine Naturwissenschaft a priori der Tod aller wahren Naturphilosophie sey und wahrscheinlich käme ihm unerwartet, weiterhin (A. II, 30) auf die Aeußerung zu treffen, die ihm sogar zu weit zu gehen scheinen mag: „Eine Ansicht, nach welcher sich höhere Thiere aus den niedern ausgebildet, etwa Fische aus Mollusken, oder Landthiere aus Wasserthieren, wie sie (de) Maillet (Talamed) früher annahm, und wie sie wieder zur Sprache kommt,*) muß schlechthin verworfen

*) Dies geht, wenn nicht auf Oken, doch sicher auf St. Hilaire und Lamarck

werden." Später (S. 308) verwirft Steffens jeden Uebergang von den Thieren zum Menschen und hält den qualitativen Unterschied des Menschen vom Thiere fest. Uebrigens hatte Darwin's Lehre bei ihrem ersten Hervortreten wenigstens noch immer einen deistischen Hintergrund und dieser ist wohl auch später und bis heute nicht ganz gefallen.*) Anders haben die Materialisten, anders die Pantheisten Darwin's Lehre gestaltet. K. Vogt übersetzte sie ins rein Materialistische, Haeckel ins Pantheistische**) und sein Jünger Carus Sterne in specie ins Spinozistische. Der Verf. hat nicht selten vorwiegend den Darwinismus im Auge, wie er in der Form auftritt, welche ihm Haeckel gegeben hat. In jeder Gestalt aber ist ihm der Darwinismus das Product einer falschen Philosophie, welche ihre eigentliche Aufgabe verkennend in das Gebiet der Naturforschung schaffend eingreift, indem sie, anstatt aufsteigend aus den Naturgesetzen nach immer allgemeineren Gesichtspunkten zu suchen, umgekehrt aus allgemeinen Principien oder richtiger Formeln ein Gebiet specieller Thatsachen deduciren will. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit dem allgemeinen Nachweis, daß der Darwinismus weder in der Naturwissenschaft, noch in der Philosophie eine berechtigte Stelle finde, sondern er geht nun, um den Darwinismus allseitig und gründlich zu widerlegen, in dem dritten umfänglichen Capitel auf eine Untersuchung über die Möglichkeit des theoretischen Naturerkennens ein. Hat er im Vorhergehenden nachzuweisen unternommen, daß Darwin's Versuch gescheitert sey, so will er jetzt zeigen, warum derselbe scheitern mußte. Er stellt den Grund dieses Scheiterns gleich damit in den Vordergrund, daß er behauptet, Darwin's Versuch habe von vornherein das Unmögliche unternommen, die der Naturerkennt-

*) E. v. Hartmann faßt in seiner geistreichen Schrift: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus (S. 92) den Darwinismus als eine Verschmelzung des Deismus mit der mechanischen Weltansicht.

**) Mit vorwiegender Beziehung auf die Schelling'sche und Oken'sche Naturphilosophie, während C. Sterne („Werden und Vergehen") auf Spinoza recurrirt. Beide, Haeckel und Sterne, verwischen unklar den Unterschied des Pantheismus vom Materialismus.

niß gesetzte Schranke überschritten und Aufgaben gestellt, die der Forschung keine Angriffspunkte darböten. Um diese Behauptung möglichst allseitig zu erweisen, bietet der Verfasser einen umfänglichen Apparat auf, indem er 1. die Natur als systematisch geordneten Complex coordinirter Begriffe, 2. die Natur als Daseyn specifisch ausgeprägter Typen oder das besondere Naturleben gegenüber den allgemeinen Qualitäten, 3. die Natur als Wechselwirkung von Bedingungen unter der Herrschaft der Causalität, 4. die Natur als Individualismus oder als Ganzes in seiner Beziehung auf die Theile, betrachten und untersuchen will, ob wir in diesen Richtungen den gesuchten einheitlichen und nothwendigen Grund der Dinge — naturwissenschaftlich entdecken können. Die mit einer Fülle eindringender Betrachtungen ausgestatteten Untersuchungen dieser vier Hauptpunkte führen nun den Verfasser zu einem negativen Ergebniß, d. h. es stellt sich ihm heraus, daß der letzte Grund aller Erscheinungen der Natur, ihrer Gestalten, Stoffe und Processe nicht in der Materie liegen kann. Dieß will sagen, daß der Naturwissenschaft nicht bloß relative, sondern auch absolute Grenzen gesteckt sind, innerhalb deren sie exakte Wissenschaft seyn kann, indem ihr zwar in die Breite die freie Bahn sich öffnet, aber Höhe und Tiefe sich dem naturwissenschaftlich forschenden Blick verschließen. So gewiß wir danach Alles erkennen können, was empirisch zugänglich ist, so gewiß vermögen wir das, was für die Erfahrung unzugänglich ist, nicht zu erkennen. Der Grundcharakter unseres Naturerkennens ist der Empirismus, und Theorie, erklärende Wissenschaft, ist das Naturerkennen insoweit, als es den inneren Zusammenhang der einzelnen Naturerscheinungen sucht. Wir mögen nun aber, um zu einem theoretischen Verständniß der Naturerscheinungen, d. h. zur Erkenntniß eines einfachen Grundes zu gelangen, die Natur von einer Seite, wie nur immer möglich, ins Auge fassen: wir mögen die gegenseitigen Beziehungen der begrifflich coordinirten Gestalten, Stoffe und Processe nach Aehnlichkeit und Verschiedenheit, — oder die Qualität der besonderen Naturwesen als besondere Modificationen und Ausfluß der all-

gemeinen Qualitäten der Materie, — oder die Abhängigkeit der besonderen Naturerscheinungen von der Außenwelt nach Ursache und Wirkung, sowie den allgemeinen Causalverband, — oder die Natur als ein System von individuell ausgeprägten Totalitäten höherer und niederer Ordnung in Betracht ziehen, — wir mögen jenen einfachen Grund suchen durch Vergleichung der coordinirten Daseynsformen und durch fortschreitende Abstraktion immer allgemeinerer Begriffe, — oder durch physikalische und chemische Analyse, — oder durch Verfolgung jenes die einzelne Erscheinung sowohl mit allen gleichzeitigen als auch mit allen vergangenen Erscheinungen direkt oder indirekt verknüpfenden Causalnexus, — oder durch Zerlegung eines morphologischen Ganzen in seine Glieder, — oder durch Verfolgung eines Naturganzen in seiner Entstehung und Entfaltung, in seinem entwicklungsgeschichtlichen Aufbau, — niemals gelangen wir zu einem einheitlichen Erklärungsprincip, sey es in Gestalt einer einfachen, unterschiedslosen Materie oder Kraft (welche die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen nicht erklären würde, weil keine Wirkung ohne Ursache), -- oder in Gestalt eines allgemeinen Gesetzes (welches nicht genügen würde, weil das Gesetz keine wirkende Ursache ist), — noch gelangen wir zu einer Einsicht in die Nothwendigkeit der Wirkungen. Sondern überall bleiben wir stehen: vor dem Daseyn individueller oder durch chemische und physikalische Qualitäten specifisch bestimmter Naturkörper und vor jeder einzelnen Veränderung, — vor der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe, Kräfte, Gestalten und Funktionen, — vor dem rein empirischen Gesetz der Wirkung, — vor je einem complicirten, individuell geordneten Ganzen, mag dessen morphologische und physiologische Differenziirung von Anfang an sichtbar seyn, oder sich ursprünglich in einem der Erscheinung nach homogenen und indifferenten Keimzustande verbergen, um erst im Laufe der Entwickelung ans Licht zu treten. Alle Fortschritte der Forschung stellen, trotz aller von ihnen ausgehenden Verzweigungen, in ihrem Gesammtverlaufe parallele, nicht aber in der Richtung auf einen letzten einfachen Grund convergirende

Linien dar. Wir können wohl sämmtliche Abhängigkeitsbedingungen einer Naturerscheinung von der Außenwelt nachweisen, die zusammengesetzte Wirkung in ihre einzelnen Faktoren zerlegen und die letzteren in allgemeine Gesetze einordnen, aber unser theoretisches Bedürfniß, eine Einheit der Ursache und eine Nothwendigkeit der Wirkung zu erkennen, findet in der Naturforschung keine Befriedigung. Also erweist sich unser Naturerkennen keineswegs als ein theoretisches Erkennen aus Principien, sondern in jeder Beziehung nur als ein von der Theorie erleuchteter Empirismus, und sowohl der empirische wie der theoretische Charakter desselben weist wie ein Januskopf einerseits vorwärts in eine offene Bahn, und andererseits zugleich rückwärts auf die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens. Wir begreifen den Mechanismus der Natur, nicht aber das Leben. Weil die sinnliche Erfahrung nicht über sich hinausgeht und weil die Natur unter dem Gesichtspunkt des Causalprincips als eine in sich selbst zurücklaufende Kette von Ursachen und Wirkungen erscheint, so ist das Naturerkennen an und für sich eine beschränkte Aufgabe und trägt diese Beschränkung in sich gerade vermöge seines empirischen und causalen Charakters. Dieß gilt aber immer nur in Rücksicht der Höhe und Tiefe, nicht aber in Rücksicht der Breite oder Ausbreitung. Denn der Bereich der empirischen Forschung ist so unermeßlich, daß jeder Fortschritt der Naturwissenschaft nicht nur im Vergleich zu dem Objekt verschwindend klein ist, sondern überdieß eine Schwindel erregende Perspektive eröffnet; und ebenso verhält es sich mit der theoretischen Forschung, insofern nicht blos wie in der Empirie eine Erweiterung der Anschauung, sondern auch die Erweiterung der Begriffswelt und die Einsicht in die causalen Beziehungen der Erscheinungen zu einander erstrebt wird. Handelt es sich aber darum, die Naturerscheinungen aus dem Wesen der Materie, ihren Kräften und Gesetzen abzuleiten, den Grund der Einheit und Mannigfaltigkeit und die Nothwendigkeit der Wirkungen zu begreifen, so können wir uns einem solchen Ziele ebenso wenig nähern, als wir über die Erde wandernd uns den Sternen

nähern, weil wir uns für diese theoretische Erkenntniß in jedem Punkte gleichzeitig am Anfang und am Ziel befinden. Gäbe es überhaupt ein Ziel, welchem sich die Naturforschung fortschreitend zu nähern vermöchte, so wäre ja damit ihrem Streben auch eine Grenze gesetzt, und gerade, indem wir ein Ziel und den Fortschritt als Annäherung zu diesem Ziel bestreiten, räumen wir der Forschung ein unbegrenztes Feld ein.

Die Fülle der in festgeschlossenen Gliedern hervortretenden Gedanken, Nachweisungen, Erörterungen in diesen Untersuchungen des 3. Capitels ist viel zu groß, als daß sie hier im ganzen Detail zur Sprache gebracht werden könnte. Nur in Grundzügen konnten wir Standpunkt und Beweisführungsart des Verfassers vorführen. Sofern er sich hier auf dem Gebiete der Naturwissenschaft bewegt, mag es den Naturforschern zulässig, wenn nicht sogar nothwendig erscheinen, daß hier überall Materie, Materielles ganz im Sinne der landläufigen Vorstellung genommen wird. Aber schon der Umstand, daß der Verfasser die Existenz einer allgemeinen Materie als einer einigen Urmaterie, die in materielle Differenzen auseinandergegangen sey, nicht annimmt, hätte ihm die Nothwendigkeit nahe legen sollen, zu untersuchen, ob denn die gemeine Vorstellung von der Existenz des Materiellen als Erfahrungsthatsache gültig sey, ob nicht vielmehr lauter Kraftwirkungen unmittelbare Thatsache sey, und Materie, Materielles nur ein Schein. Gäbe es erfahrungsmäßig Materielles, aber gleichwohl keine allgemeine Materie, so müßten doch individuelle Materien existiren und diese könnten nur als eine ursprüngliche (unausgemacht hier ob geschaffene oder ungeschaffene) Vielheit von (materiellen) Atomen gefaßt werden. Weiß nun aber nach dem Verfasser die unmittelbare Erfahrung nichts von Atomen, so ist auch nicht abzusehen, wie die Existenz des Materiellen unmittelbare Erfahrung seyn kann. Wir vermissen daher bei dem Verfasser eine eingehende Untersuchung der Atomistik. Als Hülfsmittel der Erleichterung der Rechnungen des Physikers und Chemikers verwirft er sie ohnehin nicht, aber er geht offenbar weiter und einige Andeutungen verrathen, daß er

die Atomistik, wenn auch nur als bedingte (die Atome als geschaffen), annimmt und also den Rückschluß der Naturforscher begründet findet, daß das Zusammengesetzte, als welches sich alle Körper erweisen, auf Einfaches zurückdeute und solches voraussetze. Aber gibt man auch zu, daß Zusammengesetztes Einfaches voraussetze, so ist damit noch nicht erwiesen, daß das Einfache im Gebiet des angenommenen Materiellen zu finden sey, daß Materielles einfach seyn könne, wie auch nicht folgt, daß das Einfache als das in sich absolut Unterschiedslose zu fassen sey. Leibniz sagte: „Anfangs, als ich mich vom Joch des Aristoteles frei gemacht hatte, neigte ich mich zum Leeren und zu den Atomen; denn (!) dadurch wird die Einbildungskraft am besten erfüllt. Indessen nach vielen Ueberlegungen davon zurückgekommen, sah ich, daß es unmöglich ist, die Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur leidend ist, zu finden, da darin Alles nur Ansammlung oder Anhäufung von Theilen ins Unendliche ist. Nun kann aber die Vielheit ihre Realität nur von wahrhaften Einheiten haben, die anderswoher kommen, und etwas ganz Anderes sind, als die Punkte, aus denen das Stetige anerkanntermaaßen nicht bestehen kann. So wurde ich gezwungen, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atom meine Zuflucht zu nehmen, da ein materielles Wesen nicht zugleich materiell und völlig untheilbar oder eine wahrhafte Einheit seyn kann." *) Der Nerv dieses Beweises gegen die materialistische Atomistik liegt also darin, daß das noch so klein vorgestellte Materielle immer noch aus materiellen Theilchen zusammengesetzt seyn müßte, folglich nicht einfach seyn könnte, daß also das Einfache in einem Uebermateriellen, Seelenartigen zu suchen sey. Leibniz nennt dies das formelle Atom, die substantielle Form, die Monade. Er setzte also die Monadologie an die Stelle der

*) Leibniz als Denker: Auswahl seiner kleineren Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie. Uebersetzt und eingeleitet von Prof. Dr. Gustav Schilling, S. 38—39. Vergl. Leibnitii opera philosophica etc. edit. J. E. Erdmann, pars prior, p. 124.

Atomistik. Im weiteren Sinne ist auch die Monadologie Atomistik, im engern Sinne steht sie der materialistischen Atomistik entgegen, der absoluten wie der bedingten. Die Monadologie des Leibniz, welche bis auf die neuste Zeit in vielen Variationen, Um- und Fortbildungen fortgewirkt hat, war dem Monismus Spinoza's entgegengesetzt worden, und ebenso stand jede spätere Variation der Monadologie den zeitlichen Variationen des Monismus entgegen, und es hat auch nicht an Versuchen der Vermittelung jenes Gegensatzes gefehlt.*) Der Verfasser hat sich aber auf diese Untersuchungen nicht eingelassen.

Im vierten Capitel: „Der letzte Grund und der Schöpfungsbegriff" betritt nun der Verfasser das Gebiet der Philosophie. Er wird dazu durch das Ergebniß seiner Untersuchungen hingedrängt, daß der letzte Grund der Naturerscheinungen in der Natur als Materie nicht liegen könne. Da aber die nach Erkenntniß strebende Vernunft mit dieser negativen Antwort sich nicht zufrieden geben könne, so müsse er nothwendig zur philosophischen Untersuchung schreiten. Diese führt er nun nicht rein principiell, sondern mit Anknüpfung an Behauptungen von gegnerischer Seite, wobei er zwar richtige, wenn auch nicht neue Gründe und diese nicht in wünschenswerther Ordnung und Präcision gegen die Annahme der Welt als Ursache ihrer selbst, ewig &c. vorbringt und zu der Erkenntniß vorschreitet, daß, da „die Materie" selbst der letzte Weltgrund nicht seyn kann, dieser nur im Geist und folglich im absoluten Geist gefunden werden könne, der nicht etwa nur als Weltbaumeister, sondern als Schöpfer des Weltalls gefaßt werden müsse. Als absoluter Geist könne Gott nicht ein abstrakter Begriff seyn und müsse folglich als persönlich gedacht werden.**)

---

*) Im Allgemeinen gehören hierher Herbart, Petöcz, Krause, J. H. v. Fichte, Ulrici, Fechner, Lotze &c.

**) Vergl. die scharfen Beweisführungen für das Daseyn Gottes in dem Werke: Christliche Dogmatik von Em. Biedermann (S. 569 ff.), wo nur der Verf. den von ihm erwiesenen geistigen Weltgrund unrichtig nicht als persönlichen gelten lassen will. Hier gehen Schelling in den späteren Phasen seiner Philosophie, Weiße, J. H. Fichte, Ulrici, Fechner, Lotze, C. Ph. Fischer

Das fünfte Capitel: „Schöpfung und Causalprincip" behandelt 1. Geist und Körper, 2. die Persönlichkeit des Schöpfers und das Causalprincip, 3. der Schöpferwille als unmittelbarer Grund der einzelnen Naturwirkung und das Causalprincip, 4. Monismus und die Versöhnung der Gegensätze, 5. die naturwissenschaftliche Berechtigung des Theismus und Atheismus. Zunächst wendet sich der Verfasser nochmals gegen den Materialismus und erweist mit tiefeindringenden Gründen den Irrthum desselben und die Wahrheit der Lehre vom menschlichen Geiste als übermaterieller, immaterieller Substanz. Besonders unterzieht er diejenige Gestalt des Materialismus, welche von Herbert Spencer, „der philosophischen Autorität des Darwinismus", in seinen „Grundlagen der Philosophie" vertreten wird, einer scharfsinnigen, schlagenden Kritik, mit Beziehungen auf die unhaltbare Zufalls- und Nützlichkeitslehre des Darwinismus. Vollends schlagend mit entscheidenden Gründen zeigt der Verfasser in dem Nächstfolgenden nicht bloß die Vereinbarkeit der Persönlichkeit des Schöpfers mit dem Causalprincip, sondern auch die Untrennbarkeit beider, so daß er mit Recht sagen kann: „Nur Derjenige hat ein Recht den persönlichen Schöpfer zu leugnen, welcher die Zweckmäßigkeit und *zugleich die Gesetzmäßigkeit* in der Natur leugnet, und in derselben Nichts als ein Spiel des blinden, zweck- und gesetzlosen Zufalls erblickt." Sobald erkannt ist, daß die Persönlichkeit Gottes die ewig sich selbst treue, mit sich selbst übereinstimmende selbstbewußte Vernunft ist, folgt, daß er als Schöpfer Begründer des Causalitätsgesetzes ist und von einem Widerstreit des persönlichen Gottes und Schöpfers mit dem in der gesammten Naturwelt waltenden Causalgesetze kann gar nicht mehr die Rede seyn, so zwar daß es das Zweckprincip nicht aus-, sondern einschließt. Das Gesetz, sagt der Verf. mit Recht, ist ohne den Plan ebenso undenkbar als der Plan ohne Gesetz. In ihrem letzten Grunde fallen beide in eins zusammen... Nur für das menschliche Auge fallen

Sengler ꝛc. viel tiefer. Namentlich Ulrici's ausgezeichnetes Werk scheint Wigand nicht gekannt zu haben.

Gesetz und Plan auseinander, indem das erstere nur für die wissenschaftliche, der Plan nur für die ideale Betrachtung erkennbar ist. — Aber auch das, fügen wir hinzu, nur so lange, als Naturwissenschaft und Philosophie in dem Forscher nicht eins geworden sind, was sie doch endlich sollen. Sollte Schiller für seine Zeit auch Recht gehabt haben mit der Behauptung, daß die Gegnerschaft der Naturwissenschaft und der Philosophie noch gut gewesen sey und die Eintracht noch zu früh komme, so hatte er doch die Eintracht als Ziel vor Augen und wir geben darin Spiller Recht, wenn er sagt: „Jetzt aber können und müssen Naturwissenschaft und Philosophie Hand in Hand gehen, wenn wir zu den höchsten Zielen für beide gelangen wollen." *) Die ganze Geschicht der Philosophie durchzieht der Streit zwischen Theismus und Nichttheismus, indem der letztere sich bald Pantheismus, bald Naturalismus, bald Materialismus nannte. Gemeinschaftlich war beiden Heerlagern die Ueberzeugung, daß Vernunft im Weltall zu suchen sey und zu finden seyn müsse. Der Streit drehte sich nur um die Frage, ob die weltgründende Macht selbstbewußte oder in sich bewußtlose Macht sey. Wurde sie im ersteren Sinne aufgefaßt, so konnte ihre Einheit und Ueberweltlichkeit nicht leicht verkannt werden. Im letztern Sinne aufgefaßt, zerspaltete sich der Nichttheismus in Monismus und in Puralismus, und der letztere wieder in Atomismus und Monadologismus,**) während es an unklaren Mischungen der verschiedenen Standpunkte auch nicht fehlte. Schon Heraklit stellte die Idee des Logos, der unbewußten Weltvernunft, auf und dieser Gedanke zog und zieht sich durch alle monistischen, pantheistischen Systeme hindurch, und erfuhr nur verschiedene Einkleidungen bei Spinoza, bei J. G. Fichte,

---

*) Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Gränzen, von Philipp Spiller, S. 2. Die Art des Spiller'schen Philosophirens freilich können wir nicht entfernt für die richtige halten. Denn ächte Philosophie kann weder zu einem groben, noch zu einem feinen Materialismus führen, wie jener Spiller's sich darstellt.

**) Droßbach stellt einen atheistischen Monadologismus auf.

Schelling, Hegel, Schopenhauer und v. Hartmann. Die pluralistischen Systeme reißen vollends die angenommene bewußtlose Vernunft in eine Unzahl angeblich absoluter Wesenheiten auseinander, die so beschaffen seyn sollen, daß sie sich in einem Weltsystem wohl oder übel oder vielmehr wohl und übel zusammenpassen, in anfangs- und endlosem Verbinden und Trennen, in Widerstreit und in Harmonie, in Unvernunft und Vernunft, wie sich's trifft, das Schauspiel der Welt aufführen. Die Vernunft, welche alle diese monistischen und pluralistischen Systeme im Weltall suchen, meinen sie in der Nothwendigkeit zu finden und sie halten sich selbst, jede anders, für vernunftvoll und weise in der Erkenntniß der Nothwendigkeit. Welche aber unter diesen verschiedenen Nothwendigkeitslehren die wahre ist (die Wahrheit kann doch nur Eine seyn), darüber können sie untereinander nicht ins Reine kommen, und während sich die Einen gegenseitig tüchtig auszanken, mischen die Andern die verschiedenen Nothwendigkeitssysteme wild untereinander. Was sie aber Alle nicht beweisen können, das ist, daß eine absolute bewußtlose Vernunft eine *wirkliche* Vernunft und Vernunftbildungskraft seyn könne, daß Bewußtlosigkeit und Vernünftigkeit im Absoluten zusammenpassen und daß die Behauptung unrichtig sey, daß absolute Bewußtlosigkeit, absolute Vernunftlosigkeit und blinde Nothwendigkeit sich absolut nicht mehr von Zufälligkeit unterscheiden lasse. Fällt nun Bewußtlosigkeit des Absoluten mit blinder Nothwendigkeit, blinde Nothwendigkeit aber mit Zufälligkeit zusammen, so zeigen sich alle nichttheistischen Systeme in ihrer Wurzel als Zufälligkeitslehren, die ihre Blöße vergeblich durch den *Namen* der Nothwendigkeit zu verhüllen suchen. Sie wollen und suchen das Vernünftige, die Vernunft, finden sie aber nicht, sondern verirren sich in das Unvernünftige, Blinde, den Zufall. *Darwin* — wir nehmen an, daß es ihm mit der Anerkennung Gottes als der absoluten selbstbewußten Vernunft und Schöpfers des Weltalls Ernst war und ist — fällt aus seiner vernünftigen Gotteslehre in eine vernunftlose, unvernünftige Weltbildungslehre, indem er seinen Deismus nicht zum Theismus läutert

und die Consequenzen des Theismus nicht zieht, sondern sie abbricht und damit nahezu dem Materialismus verfällt, den Einige — nicht er selbst — auch Pantheismus zu nennen kein Bedenken tragen. Daß Gott Persönlichkeit sey, will nicht sagen, daß er Person sey wie der Mensch Person ist, sondern daß er, als von endlichen Schranken freies Subjekt seiner unendlichen Fülle, unendlich seiner selbst bewußte Vernunft sey, daher Goethe, wenn er sagt:

„Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine"

wohl nur die Unendlichkeit des absoluten Subjekts behaupten, keineswegs die selbstbewußte Vernünftigkeit Gottes leugnen will. Von der Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes aus- untersucht nun der Verf. den Schöpferwillen im Verhältniß zum Causalprincip. Die Schöpfung ist ihm nicht ein einziger ursprünglicher Akt, sondern ein immer fortdauernder, so daß die Erhaltung der Welt fortdauernde Schöpfung ist. Gerade die Erhaltung der Kraft und des Stoffs (die der Verf. noch unterscheidet) erweist ihm die Schöpfung als fortdauernde That. „Denn das Causalgesetz, welches aussagt, daß unter gleichen Umständen gleiche Wirkung erfolgt, hört dadurch, daß wir es als den Ausfluß eines freien Willens auffassen, nicht auf das zu seyn, was es ist, da wir ja nur anzunehmen brauchen, daß dieser freie Wille consequent handelt, und Niemand wird bestreiten, daß es mit dem freien Willen ebenso vereinbar ist, consequent zu handeln, als inconsequent." Aber wir hatten es hier mit einem freien Willen zu thun, der absolut und also ewig vollendet ist, daher nicht launenhaft von einem Einfall zum andern hin und her springt. Pascal sagt einmal irgendwo, Gott habe nur einmal einen Entschluß gefaßt und bleibe ewig bei demselben, wobei er gewiß nicht einen zeitlichen, in der Zeit gefaßten Entschluß gemeint hat. Wille und Gesetz, Schöpfung und Causalität widerstreiten einander also nicht. Der Verf. scheut sich nicht, den Namen des Pantheismus für den echten Theismus zu vindiciren, wenn damit allein die Allgegenwart und letzte,

oberste Causalität des persönlichen Gottes adäquat bezeichnet werden darf. Nur der gibt nach dem Verfasser nicht nur der Natur, sondern auch dem Schöpfer sein volles Recht, welcher anerkennt, daß außer den Naturkräften keine Macht unmittelbar wirkt, daß alle Ordnung, Plan, Zweckmäßigkeit nur in der Form des Causalgesetzes, vermöge der der Materie von Anfang an innewohnenden Kräfte zu Stande kommt. Die entwickelten Folgerungen, die der Verf. hieraus zieht, führen ihn wieder zurück auf seine Forderung scharfer Sonderung der Naturwissenschaft als Empirismus und der (Natur-) Philosophie als Spekulation. Jene sucht den empirischen Causalnexus und die Einheit des Gesetzes, diese fragt nach den letzten Gründen. „Jede derselben verfehlt ihre Aufgabe, wenn sie etwas von der andern in ihr Bereich zieht, und dennoch gibt es einen Standpunkt, wo beide in einer höheren Einheit zusammengefaßt werden." Wenn der Verf. wiederholt, die ganze Natur gehöre der Naturforschung und die ganze Natur gehöre der Philosophie und hinzufügt: „denn die ganze Natur ist Materie, und die ganze Natur ist Geist", so ist damit auch eingeräumt, daß das Wesen der Natur Kraftwesenheit ist, denn nur Kraftwesenheit kann (bewußtlose) Geistigkeit seyn. Materie ist dann nur ein Name für die Erscheinung des unbewußten Geistigen. Die Natur als Kraftwesenheit, deren Erscheinung wir Materie nennen, ist darum doch nicht Geist im Sinne des als Person seyenden oder zur Persönlichkeit angelegten Vernunftwesens, und diesen Dualismus hält der Verf. mit Recht aufrecht, nicht einräumend, daß zwischen Natur und Geist keine Wechselwirkung möglich sey; aber er zeigt auch, daß dieser Dualismus in dem wahren Monismus, der nur der Monotheismus seyn kann, ausgeglichen wird. Nur sollte er den wahren Monotheismus in der Erkenntniß des concreten absoluten Geistes, des seiner Natur mächtigen Gottesgeistes suchen.

Nachdem der Verfasser auf Grund seiner Untersuchungen und mit Hinweisung auf die im weitern Sinne überwiegend dem Theismus zugewendete Richtung der heutigen Philo-

sophie*) die Behauptung, daß der Atheismus gerichtet sey, in markiger Ausführung ins Licht gestellt hat, wendet er sich wieder seinem speciellen Thema zu, und untersucht im sechsten Capitel das Verhalten des Darwinismus zum Causalprincip und im siebenten (und letzten) Capitel die Logik des Darwinismus. Man wird dem Verfasser einzuräumen haben, daß er mit Recht in Abrede stellt, das Causalprincip sey, bisher wenigstens, nicht allgemein anerkannt und erst mit der Selektionstheorie sey dasselbe als die wahre Grundlage der Naturforschung zur vollen Geltung gebracht worden, und man kann auch zugeben, daß der Vorwurf, Darwin habe seine Abstammungslehre durch die Art, wie er vom Zufall und von der Teleologie Gebrauch machte, sehr getrübt, nicht ohne Grund ist. Wenn er aber behauptet, darüber bestehe nirgends Zweifel, daß das Causalprincip in der Naturforschung als Erkennungsprincip ganz und allein berechtigt sey, so ist dieß keineswegs allgemein zugestanden, und auch wenigstens mit Recht von Vielen aufrecht erhalten, daß die Naturwissenschaft, wenn sie ausschließlich das Causalitätsprincip cultivirt und der Teleologie gänzlich fremd bleibt, unausweichlich geistleugnend und geistlos werden muß. Und zwar ist die Teleologie nicht etwa blos in der organischen Natur mitberechtigt, sondern auch in der unorganischen, in der Untersuchung des Kleinsten wie des Größten. Im Betreff des Zufalls sagen wir: Wenn es einen absoluten Zufall gäbe, so könne es keinen Gott geben, da es aber einen Gott gibt (so gewiß die Realität des Endlichen das Unendliche, der bedingte Geist den absoluten Geist voraussetzt), so gibt es keinen absoluten Zufall. Nicht aber kann gesagt werden, wenn und da es einen Gott gibt, so gibt es keinen relativen Zufall. Relativ Zufälliges muß es in einer vielgestaltigen Welt unvermeidlich geben, so nothwendig auch die

*) Wohl die Mehrheit der theistisch genannten Philosophen der letzten Zeit (Weiße, Lotze, Fechner) sind es nur insofern, als der Persönlichkeitspantheismus auch eine Form des Theismus genannt werden kann, weil er die Anerkenntniß des göttlichen Selbstbewußtseyns mit dem eigentlichen Theismus gemein hat.

Faktoren desselben seyen, und gibt es relativ Zufälliges, so kann es auch in der Naturwissenschaft nicht unbeachtet bleiben. Aber es darf kein falscher Gebrauch davon gemacht werden. Sobald die Einwirkung des Menschen auf die Natur in die Untersuchung mit aufgenommen wird, erwachsen noch verwickeltere Fragen. Doch geben wir dem Verf. zu, daß das relativ Zufällige in der Natur nur subjektiv sey, als das Eintreten eines Falles, dessen nothwendig bestimmende Ursache man nicht kennt und das man darum für möglich hält. Ueberall wo wir die bestimmenden Ursachen von Wirkungen nicht kennen, werden wir Möglichkeiten zu ersinnen und zu untersuchen haben, ob eine von ihnen und welche zur Erklärung sich tauglich und hinreichend erweist. So oft und so lange sichere Entscheidung darüber nicht getroffen werden kann, ist das Urtheil zurückzuhalten. Wenn also Darwin in einem bis dahin unaufgeklärten Gebiet Möglichkeiten der Erklärung ersinnt, so muß ihm dieß wohl gestattet seyn, nur durfte er bloße Möglichkeiten nicht ohne Weiteres als Wirklichkeiten aussprechen. Daß Darwin dieses Verfahren in reichlichem Maaße geübt hat, ist von dem Verf. nachgewiesen worden. Nicht, sagt der Verf., die (erkannte) Naturnothwendigkeit, sondern die Möglichkeit bildet den Hintergrund der Selektionstheorie in jedem Punkte, — nicht: „es muß so seyn", wie der Naturforscher sagt, sondern: „man kann sich recht wohl denken" und dergleichen, ist die Sprache des Darwinismus. Obgleich einräumend, daß Darwin's Auffassung des ganzen organischen Reiches als ein geschichtlich gewordenes, durch die Continuität der Abstammung verbundenes genealogisches Ganzes ein richtiger und bedeutender Gedanke sey, spricht der Verf. ihm doch den Besitz eines Entwickelungsprincips ab, und faßt diese Verneinung in die scharfen Worte zusammen: „Die Fortbildung des organischen Reiches vermittelst der natürlichen Zuchtwahl ist so wenig ein Entwickelungsprozeß, als man das Entstehen eines Topfes unter der bildenden Hand des Töpfers „Entwickelung" nennen kann." Denn zum Wesen der Entwickelung gehört, wie der Verf. zeigt, daß jede neue Entwickelungsphase die nothwendige Wirkung innerer Ursachen ist, d. h. daß

sie ihren ausreichenden Grund in dem nächst vorhergehenden Stadium hat. In einer scharfsinnigen Untersuchung über Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck spricht der Verf. selbst aus, daß aus seinen Darlegungen nicht folge, daß die Naturforschung es nur mit dem Causalprincip zu thun habe und daß die Teleologie in derselben absolut unberechtigt sey. Doch schränkt er die Berechtigung der Teleologie innerhalb der Naturforschung (in der Philosophie hat sie ihre ohnehin vollgültige Berechtigung) auf die Bedeutung einer heuristischen Maxime ein, indem er die wissenschaftliche Naturerklärung ganz und allein dem Causalprincip zuweist. Von diesen Grundsätzen aus untersucht nun der Verf. die Teleologie im Darwinismus und findet dessen Fehler darin, daß er nicht den Zweck (d. h. die Wirkung) aus dem Mittel (d. h. der Ursache), sondern das Mittel (Ursache) aus dem Zweck (Wirkung) erklärt, also diejenige Erscheinung, welche die Wirkung einer andern ist, zum Erklärungsgrund für die letztere macht. Der Verf. glaubt sich danach berechtigt, den Darwinismus anzuklagen, er leugne den Zweckbegriff als naturphilosophisches Princip, als letzten schaffenden Grund der Welt, und mache ihn geltend da, wo er nicht hingehöre, in der Naturerklärung. Es ist wichtig genug, den Verf. darüber des Näheren anzuhören. Seine nähere Erklärung lautet: „Nach der richtigen Ansicht sagen wir, daß die existirenden Formen mit Naturnothwendigkeit entstanden sind und daß die nothwendig entstandenen Formen zugleich zweckmäßig sind, — daß dieselbe Ursache, welche den letzten Causalgrund für die Entstehung der Formen bildet, auch den letzten Grund ihrer Zweckmäßigkeit bildet, — daß aber die Naturforschung es nur mit der Nachweisung der nächsten Ursachen zu thun hat und daher den Zweckbegriff niemals als Erklärungsgrund anwenden darf, — daß der schaffende und zugleich zweckbestimmende Grund lediglich ein metaphysischer Begriff ist. Die Selektionstheorie dagegen reißt den die Entstehung der Formen und den die Zweckmäßigkeit derselben bestimmenden Grund auseinander, sie erklärt die Entstehung der Formen durch die unbestimmte Variabilität und

setzt also an die Stelle des Causalprincips einen andern metaphysischen Begriff: den Zufall, — die Ausbildung zweckmäßiger Charaktere dagegen weist sie der natürlichen Zuchtwahl, d. h. dem Zweckbegriff als naturwissenschaftlichem Erklärungsprincip zu. Also da, wo die Teleologie allein berechtigt ist, und wo die Methode der Naturforschung von demselben ganz unberührt bleibt, nämlich als letzter Grund, als Princip für die philosophische Naturbetrachtung, da wird sie vom Darwinismus verworfen, — dagegen da, wo sie nach den allgemein anerkannten Grundsätzen unberechtigt ist, nämlich als nächster Erklärungsgrund der Erscheinungen, als Maxime der Naturerklärung, als methodologisches Princip, da wird sie vom Darwinismus eingeführt. Aus der Natur will man den Zweckbegriff beseitigen, um ihn in der Naturforschung auf Schritt und Tritt als Leitstern zu wählen, — und um schließlich sich zu rühmen, denselben aus der Naturforschung verbannt zu haben." Allein der Verf. scheint hier die Lehre Darwin's nicht hinlänglich von den Lehren derjenigen seiner Anhänger zu unterscheiden, die wie Carl Vogt, Spiller, Haeckel &c. Darwin's Lehre in einen mehr oder minder pantheistisirenden Materialismus herabziehen. Die Letzteren werden allerdings von der Anklage des Verf. getroffen. Auch Darwin selbst bleibt von dem zweiten Theil der Anklage nicht unberührt. Aber daß er den Zweckbegriff als naturphilosophisches Princip geleugnet habe, könnte doch nur dann mit Grund behauptet werden, wenn es ihm mit dem Ausspruch, daß Gott den ersten Organismen oder einem ersten Organismus das Leben eingehaucht habe, nicht Ernst gewesen sey oder wenn er diesen Ausspruch später ausdrücklich zurückgenommen hätte. Wir finden keinen gerechten Grund, den Ernst seines Ausspruchs zu bezweifeln, wenigstens nicht zur Zeit, als er ihn in seinem Werke über die Entstehung der Arten gethan hat. In jenem Ausspruch lag aber auch die Anerkennung Gottes als Weltschöpfers und folglich die Anerkennung seiner Existenz als des absoluten Geistes. Dann aber kann er auch den Zweckbegriff als philosophisches und insbesondere als naturphilosophisches Princip nicht

(direkt) geleugnet haben. Denn einen persönlichen Gott anerkennen und zugleich den Zweckbegriff leugnen, ein solcher Widerspruch kann doch einem Darwin nicht zugetraut werden,*) wenn ihn auch der Vorwurf trifft, die Consequenzen dieses Princips für die Kosmologie und die Entwicklungsgeschichte der Erde und der Organismen auf ihr nicht gezogen zu haben. Es kann nicht als eine Zurücknahme des obigen Ausspruchs gelten, wenn Darwin in den spätern Auflagen seines Werkes, wo er von der hypothetischen organischen Urform spricht, den früheren Zusatz: „welcher das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden ist", wegließ, weil das Gleichbedeutende an mehrern Stellen der spätern Auflagen stehen geblieben ist.**) Allerdings mußte man davon überrascht seyn, daß Darwin in seiner Schrift über die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl in der Einleitung sich für die Ausbreitung der Abstammungslehre auf den crassen Materialisten C. Vogt und den pantheistisirenden Materialisten E. Haeckel berufen konnte, ohne ihren materialistischen, atheistischen Auffassungen seiner Lehre entgegenzutreten oder sich von ihnen ausdrücklich loszusagen. Er nennt noch Wallace, Huxley, abermals Vogt, Lubbock, Büchner, Rolle xc., ohne sich im Mindesten veranlaßt zu finden, auch nur ein Wort davon zu sagen, daß er die materialistische Ausbeutung seiner Lehren mißbillige, oder es der Mühe werth zu halten, zu bemerken, daß Wallace gar nicht in diese Gesellschaft gehöre. Ja, bezüglich Haeckels sagt er sogar: „Wäre dieses Buch (Haeckel's Natürliche Schöpfungsgeschichte) erschienen, ehe meine Arbeit niedergeschrieben war, würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben; fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, finde ich durch diesen Forscher bestätigt, dessen Kenntnisse

*) Gebraucht doch Darwin öfter den Ausdruck: Entwicklungsplan, Abänderungsplan, was doch soviel wie Zwecksystem sagen will. Wendet er auch den Begriff des Plans etwa an unrechter Stelle an, so kennt er ihn doch und kennt ihn aus seiner Idee von Gott.

**) Ch. Darwin: Ueber die Entstehung der Arten xc. nach der dritten englischen Auflage übersetzt von Bronn, 2. Auflage, S. 212, 215, 216, 224, 499, 514, 523, 525.

in vielen Punkten viel reicher sind als meine." *) Darwin gesellt sich also zu den pantheistischen und materialistischen Forschern, ohne irgend einen Tadel gegen sie vorzubringen und ohne seine Stellung zu deren Atheismus mit einem Worte zu berühren, so daß die Meisten, Anhänger wie Gegner, daraus schlossen, er sey zum Atheismus übergegangen, und habe sich entweder in das Schlepptau seiner Jünger ziehen lassen, oder die früher vorgehaltene Maske abgeworfen. Trotzdem daß Darwin versäumt hat, eine Schutzwehr gegen solche Auslegungen zu errichten, halten wir daran fest, daß er, wenn er zugibt, daß von den größten Geistern, welche je gelebt haben, die Frage um die Existenz eines Schöpfers und Regierers des Weltalls bejahend beantwortet worden sey, diese Frage gleichfalls bejahe, worauf auch deutet, daß er die großartige Idee eines Gottes, welcher die Sünde haßt und die Gerechtigkeit liebt, die höchste Form der Religion nennt und den Intellekt des Menschen als gottähnlich bezeichnet, **) wie er auch in der „Entstehung der Arten" früher erklärte, Niemands religiöse Gefühle verletzen zu wollen. Aber er verfällt aus seiner idealistischen Anerkennung Gottes als des absoluten Geistes und Schöpfers des Weltalls in seiner Kosmologie in eine mechanische Auffassung der Naturprocesse, die ihn allerdings dem Materialismus zuführen würde, wenn er die Consequenzen der mechanischen Auffassung der Naturprocesse zöge und auf deren Voraussetzungen zurückginge. Da ist es nun merkwürdig, daß ein Vorgänger Darwin's den theistischen Standpunkt in der Abstammungslehre viel fester gehalten und consequenter durchgeführt hat als er, nämlich William Whewell, dessen Lehre wir kennen lernen aus der von A. Seubert übersetzten Schrift unter dem Titel: „Spuren der Gottheit in der Entwicklungs- und Bildungsgeschichte der Schöpfung. Nach W. Whewell's Indications of the Creator und der dritten Auf-

*) Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl von Ch. Darwin. Uebersetzt von Viktor Carus, I, 3.

**) Die Abstammung des Menschen von Darwin, übersetzt von V. Carus, I, 55, 159, II, 357.

lage der Vestiges of the natural History of Creation, für deutsche Leser bearbeitet. Stuttgart, Bacher, 1846." Wohl gedenkt Darwin dieser Schrift in der Vorrede zu seinem Werke über die Entstehung der Arten, aber so sehr er sie nach Form und Inhalt (wenigstens deren spätere Auflagen, deren sie, im J. 1844 erschienen, im J. 1853 bereits zehn erreicht hatte) rühmt, so hat er sie doch bei Weitem nicht genug gewürdigt. Denn, mag sie in Rücksicht des Reichthums der Detailkenntnisse weit hinter Darwin's Werken zurückstehen, so übertrifft sie Darwin doch vergleichsweise an philosophischer Tiefe, Haltung und Durchbildung.*) Nach Eduard v. Hartmann verträgt sich die Descendenztheorie als solche gleich gut mit mechanischer oder organischer, materialistischer, pantheistischer und theistischer Weltanschauung.**) Wenn auch das „gleich gut" zuviel gesagt ist, so ist doch richtig, daß ihre Durchführung in jeder dieser Formen versucht werden kann und versucht ward. Nur die deistische Form hat v. Hartmann übersehen, wohl weil er sie mit der theistischen zusammenwerfen mag. Diese zwei Formen sind auch nur selten ganz streng geschieden und von einander zu unterscheiden, weil sie sich in verschiedenen Graden einander nähern und von einander entfernen können. Darwin's Lehre möchte als deistisch zu bezeichnen seyn, da nach ihr Gott zwar die Welt geschaffen, dann aber sie ganz sich selbst überlassen hat, indeß jene Whewell's entschieden theistisch ist. Es würde zu weit führen, hier näher auf Whewell's Abstammungstheorie einzugehen. Nur die Hinweisung sey erlaubt, daß sie sich auf das organische Entwicklungsgesetz gründet, welches Gott in das Grundwerk der Schöpfung gelegt hat, daher Whewell sagen kann: „Der Ewige hat Alles zum voraus angeordnet und der Wirkung seiner Gesetze überlassen, während

*) Nicht als ob diese Theorie befriedigend zu nennen wäre. Die Gründe ihrer Verwerfung von Seiten ausgezeichneter Forscher hat Ulrici sehr gut zusammengestellt in seinem Werke: Gott und die Natur, 2. Aufl., 394. Seitdem ist die dritte Auflage erschienen.

**) Wahrheit und Irrthum im Darwinismus von E. v. Hartmann, S. 4. Diese Schrift gehört zu den geistreichsten, die über Darwin geschrieben worden sind, wenn gleich ihr pantheistischer Standpunkt unbefriedigend ist.

er gleichwohl selbst in allen Dingen stets gegenwärtig ist, der Wirkung seiner Gesetze, nach welchen der einfachste und uranfänglichste Typus dem zunächst über ihm stehenden das Leben gab, dieser den nächst höheren erzeugte und so fort bis zum höchsten, als Wirkungen eines allmächtigen Willens, der im voraus gesorgt hatte, daß Alles sehr gut seyn sollte und der daher auch die irdische Natur zu höherer Vollkommenheit und den Menschen zur Vollendung führen wird. Uebrigens wollte Whewell nicht eine ausgeführte Lehre, sondern nur einige Grundlinien geben, und wir müssen bemerken, daß die seitdem fortgeschrittene Naturwissenschaft mehrfache Correcturen nöthig finden muß, ganz abgesehen von der Frage der Erstreckung der Abstammungslehre auf den Menschen, der auch schon nach dieser Theorie aus einem affenartigen Thiere entsprungen seyn soll. Die Untersuchung über die Entstehung des Menschen kann noch nicht als abgeschlossen gelten, wie denn Perty, Baumgärtner und Andere andere Theorieen aufstellen.*)

Das letzte Capitel des vorliegenden zweiten Bandes des besprochenen Werkes befaßt sich mit der Nachweisung des Gebrauchs und Mißbrauchs der Logik im Darwinismus. Zunächst beleuchtet der Verf. die Licht- und die Schattenseite der Darstellungsweise Darwin's in treffender Weise und hebt scharfsinnig die hauptsächlichsten Verfehlungen seiner Begründungsversuche gegen die Logik und Wissenschaftlichkeit hervor. Wir finden keinen Grund zu einer wesentlichen Einrede gegen diese Nachweisungen und können uns auch in der Hauptsache der Zustimmung nicht entziehen zu der Behauptung, der Darwinismus entspreche keineswegs den Anforderungen an eine Theorie, verschiedene Thatsachen aus einem Gesetz abzuleiten, sondern er sey

---

*) Vergl. Perty's: Anthropologie; Baumgärtner's: Natur und Gott; die Weltzellen; Ulrici's: Gott und Natur 2c. Ueber Wigand's Vermittelungsansicht vergl. seine Schrift: Die Genealogie der Urzellen, S. 9 und „Darwinismus" I, 262—64. Merkwürdigerweise findet sich Wigand's Ansicht — nahezn identisch, schon von Aristoteles ausgesprochen. Vergl. V. Knauer's Geschichte der Philosophie, S. 52.

ein Conglomerat von einzelnen, für die verschiedenen Thatsachen zurecht gemachten, zum Theil einander widersprechenden Gesetzen. In einem Anhang von nicht geringer Ausdehnung folgen noch 24 Anmerkungen und Excurse, deren schwerwiegender wissenschaftlicher Gehalt um so mehr hervorgehoben werden muß, als in solchen Nachträgen oft nur Beiläufiges, Untergeordnetes, Entbehrliches vermuthet zu werden pflegt. Dieß trifft aber hier durchaus nicht zu und dieser Anhang ist so wichtig als der Text selbst. Der Verf. setzt sich hier eingehend mit einer ganzen Reihe von Forschern auseinander, mit Zöllner, Mill, Kölliker, Baumgärtner (zu kurz einem so originellen Forscher gegenüber), Celakowsky, Weismann, v. Hartmann, Du Bois-Reymond, Langewieser, Haeckel, Tyndall, Kant, Strauß, Lange, Bain, H. Spencer, Fritz Müller, Nägeli 2c. und erläutert eine Reihe von Grundbegriffen, welche im Texte berührt worden sind. E. v. Hartmann hat den ersten Band des Wigand'schen Werkes als eine bedeutende Erscheinung anerkannt und es als den Markstein bezeichnet, welcher die Grenze markire, von wo an der Darwinismus als solcher (die Transmutations- und Selektionstheorie) den Höhepunkt seiner Geltung in Deutschland überschritten habe.*) Wenn v. Hartmann aber dennoch behauptet, das Wigand's Buch in vieler Hinsicht über das Ziel hinausschieße, so kann er sich jetzt überzeugen, daß er wenigstens in Einigem Wigand mißverstanden hat, wie z. B. darin, daß er ihm die Annahme absoluter Unveränderlichkeit der Species zuschreibt.**) Gegen seine übrigen Einwendungen hat sich Wigand (S. 423—432) vertheidigt, und v. Hartmann wird nun diese Vertheidigung zu beachten haben. Uebrigens räumen wir ein, daß Wigand's Vertheidigung nicht erschöpfend ist, wie sie denn auch in einem bloßen Excurs nicht wohl erschöpfend ausfallen konnte. Eine Verständigung in Rücksicht der philosophischen Prämissen Wigand's

*) Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, S. 7—8.

**) Der Darwinismus von Wigand, 2. Band, S. 420, wo W. sich auf den ersten Band seines Werkes, S. 14 und auf seine „Genealogie der Urzellen", S. 1 und 46 beruft.

wird freilich so lange nicht erzielt werden können, als v. Hartmann von der Unhaltbarkeit seines Pantheismus sich nicht überzeugen kann. Und doch sollte man glauben, daß solche Ueberzeugung nicht schwer zu erlangen wäre, wenn er beachten wollte, was die namhaftesten Theisten, unter ihnen z. B. Ulrici, gegen den Pantheismus erinnert haben. Letzterer äußert: „Faßt man ganz oder halb pantheistisch die Welt als die Erscheinung, die Objektivirung, die Leiblichkeit oder den Verwirklichungsproceß Gottes, die Dinge als Momente, Theile oder Zustände, Potenzen oder Urpositionen in dem Einen unendlichen Wesen, so erscheint es allerdings unbegreiflich, wie in dem göttlichen Wesen, dem Grunde und Quelle der Güte und Liebe, das Uebel und das Unheil, Noth und Tod, Sünde und Verderben bestehen und aus ihm hervorgehen können. Ist dagegen die Welt Gottes Schöpfung, also verschieden von ihm und mithin ihrem Wesen nach das Bedingte, Relative, das Endliche und Zeitliche, das Werdende, Wachsende, Sichentwickelnde, das nur ist was es wird, und daher nur am Ziele seiner Entwickelung die ihm mögliche Vollkommenheit erreichen kann, so folgt, daß die Welt in ihren Theilen wie in ihrer Totalität ein unabsehbar großer und weiter Entwickelungsproceß ist, der, wenn auch vielleicht in den verschiedenen Theilen auf verschiedene Weise in ungleicher Bewegung, doch überall vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet." *)

So heftig der Streit zwischen Wigand und dem Darwinismus entbrannt ist, so erscheint er doch, abgesehen von den obersten philosophischen und methodologischen Fragen, nur als ein Familienstreit. Denn die Waffen Wigand's kehren sich nicht gegen die Abstammungslehre überhaupt, sondern gegen die Selektionstheorie, als einer besonderen Form jener. Hat ja doch Wigand das Recht des begeisterten Ausrufs Darwin's am Schluß

*) Gott und die Natur von Dr. H. Ulrici, 2. Aufl. S. 727 ff. Zur hochinteressanten und lehrreichen Vergleichung weisen wir hin auf: Die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baader's Werken von Fr. Hoffmann (Erlangen, Besold, 1868) S. 133 ff., 149 ff.

seines Werkes über die Entstehung der Arten anerkannt: Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens nur wenigen oder einer einzigen Form eingehaucht hat und daß .... aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt." *)

Nicht bloß hinsichtlich der allgemeinen Principien, sondern auch der Ausführung des Grundgedankens geht gleichwohl der Zwiespalt zwischen Wigand und Darwin sehr tief, und um so tiefer, je mehr der Letztere einerseits sich auf seinen Deismus zurückzieht, andererseits seinen pantheistischen und materialistischen Anhängern und Um- und Fortbildnern nachgibt, anstatt sich auf sein (idealistisches) Schöpfungsprincip zu besinnen und die logischen Voraussetzungen desselben gleichwie die Consequenzen daraus sich klar zu machen, und demgemäß seine Lehre umzugestalten.

Das Verdienst, die Abstammungsfrage mit genialen Geisteszügen und außerordentlich reichen Kenntnissen in den Vordergrund der Untersuchungen, wie nie zuvor, gestellt und der Forschung nach vielen Richtungen hin neue Anregungen und Antriebe gegeben zu haben, bleibt Darwin unbestritten. Wie die Philosophie des Alterthums schon bei ihren ersten Schritten sich zur Naturentwickelungsgeschichte in wenn auch noch sehr unzulänglichen Versuchen hingedrängt fand, so traten wieder bald nach dem Beginn der neuern Philosophie und Naturwissenschaft mehr oder minder bestimmte Hindeutungen auf eine Naturentwicklungsgeschichte hervor. Bei Leibniz sind sie in der Stufenentwickelung der Monaden gar nicht zu verkennen. Noch bestimmter treten Andeutungen einer Abstammungslehre bei Kant hervor, und Herder war ihr nichts weniger als fremd, Oken und Schopenhauer gaben ihr eigenthümliche Gestaltungen. In Baader's Werken findet sich die merkwürdige Aeußerung: „Wenn der dunkle kalte Kiesel mit

*) Der Darwinismus von Wigand I, 379—380; Darwin's Entstehung der Arten, S. 525.

Recht helle flammende Funken gibt, so ist es nicht der Stein selbst, der bei dieser Behandlung zum Theil in Feuer umgewandelt wird, sondern in ihm schon eh vorhandener gebundener Feuerstoff wird hier nur frei gemacht. Und wenn aus den Trümmern der verwesten (verwesenden?) Leiche eines organischen Körpers abermals frische organische Gebilde sich erzeugen, so haben diese Trümmer hiezu nichts geleistet, als schon vorhandene schlummernde Keime dieser organischen Gebilde belebt und aufgeregt. Wollte man also, geleitet von den sichtbaren Stufen aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur, auf eine wahre progressive Hinaufläuterung der einzelnen Kräfte ꝛc. schließen, so müßte man alle diese einzelnen Kräfte in so viele Keime umschaffen, in welchen nämlich alle jene höheren Kräfte schon präformirt lägen. Denn im Geistigen existirt Alles nur einmal und einfach, und es hat jedes einzelne Wesen seine festbestimmte Zahl und Gesetz. Hier ist also an keine andere (weitere?) Vervollkommnung zu denken als an die durch Wiedergeburt der eigenen Form (Zahl), wenn anders diese, wie immer, entstellt und verletzt worden ist." *)

Eine Parallele zu dem hier über Präformation Gesagten bildet eine hypothetische Aeußerung Ulrici's: „Nur die Anlage der Welt, die Qualification und Disposition der Kräfte mußte von Anfang an so beschaffen seyn, daß durch das Zusammenwirken derselben die höheren aus den niederen und so die aufsteigende Reihenfolge der Geschöpfe vom Silicat bis zum Menschen hin hervorgehen konnten." **)

Selbst Michelis erklärt, daß seine Kritik Haeckel's nicht auf eine schlechthinnige Bekämpfung der Descendenztheorie abgesehen

*) Baader's Sämmtliche Werke XII, 175. Das im Text Gesagte ist durchaus nicht im Sinne der Einschachtelungstheorie zu verstehen, sondern im Sinne der Epigenesis, wie die Stellen XII, 23 und 118 zeigen. Vergl. Kant und Darwin von Fritz Schultze, S. 36, 39, 40, 41.

**) Gott und die Natur von Ulrici S. 742, wo zur Vermeidung von Mißverständnissen das auf den nächstfolgenden Seiten Gesagte hinzuzunehmen ist.

sey. Die Möglichkeit, sagt er, bleibt ja offen, daß, wenn ich die empirischen Thatsachen in dem idealen Sinne der Rekapitulation, der allein in der Wirklichkeit begründet liegt, auffasse, die Descendenztheorie mit der Schöpfungstheorie sich ausgleiche. Man konnte ja ganz wohl dem Gedanken Raum geben, daß der Schöpfer eben die Umwandlung der organischen Formen auf dem Wege der genetischen Entwickelung als den Weg gewählt hätte, um zu der vollendeten Organisation zu gelangen, wo im Menschen die geistige Entwicklung sich anknüpfen sollte." *)

Nach E. v. Hartmann kann die Abstammungslehre auch theistisch gefaßt werden; wir können jetzt sagen, wenn sie aufgestellt werden kann und darf, so muß sie theistisch gefaßt werden. In jeder andern Form ist sie von vornherein undurchführbar.

Fr. Hoffmann.

Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und die Speciesfrage. Von Dr. Albert Wigand, Professor der Botanik an der Universität Marburg. Dritter Band. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1877.

Hatten die zwei ersten Bände des vorliegenden ausgezeichneten Werkes tief in die Verkehrtheiten des specifischen Darwinismus eingeschnitten, so setzt der dritte Band demselben die Krone auf. Er ist der Schule Darwin's gewidmet und wendet die Schärfe der Kritik gegen die Hauptvertreter des Darwinismus: Wallace (als Mitbegründer), Nägeli, Askenasy, Sachs, Hofmeister, M. Wagner, Weismann, A. Kerner, Lubbock, Virchow, Preyer, Fechner, v. Hartmann, Lange, Bischoff, Vogt, Haeckel, His und Semper. Da das Detail dieser Untersuchungen den naturwissenschaftlichen Zeitschriften zu überlassen ist, so mag hier die Hinweisung genügen, daß der Verfasser in gediegener, vortrefflicher Darstellung mit umfassender Kenntniß, ausgezeichnetem

---

*) Haeckelogonie. Von Dr. Fr. Michelis, 2. Auflage, S. 74.

Scharfsinn und in maaßvoller Abwägung die Widersprüche der genannten Forscher mit sich selbst, unter einander und mit Darwin selbst aufdeckt.

Eine sonderbare Schule, die Darwin'sche, deren Vertreter in wichtigen Punkten gar nicht mit Darwin einverstanden sind, in dem Grade, daß der Verf. sich im Zweifel befindet, ob mehrere derselben mit vollem Rechte der Schule Darwin's eingereiht werden dürfen, während die andern doch immer noch in untergeordneten Fragen Widerspruch gegen Darwin einlegen und wenigstens Einer, Haeckel, beschuldigt werden kann, Darwin überdarwinisirt zu haben. Man erstaunt einerseits über den Umfang der Kenntniß der betreffenden Literatur und der nachhaltigen Ausdauer der Beleuchtung derselben, andererseits über das Chaos confusum, in welchem sich eine naturwissenschaftliche Denkrichtung bewegt, die auf der Höhe der Zeit zu stehen beansprucht und eine neue Epoche von nie dagewesener Bedeutung zu inauguriren wähnt. Am Schluß seines tiefeingreifenden Werkes entwirft der Verfasser ein gedrängtes „Gesammtbild der Schule Darwin's", in welchem er die hauptsächlichsten Widersprüche der echten und der halben Darwinianer confrontirt, in einer Weise, die wir nicht bloß durchschlagend, sondern auch zermalmend nennen müssen. Bevor er diese Confrontation vornimmt, begibt er sich an eine Heerschau der Darwinianer und der Anti-Darwinianer. Zu den „echten" Darwinianern zählt er: Büchner, Claus, Dosel, Dub, Eimer, Haeckel, Huxley, Jäger, Fr. Müller, H. Müller, Rolle, O. Schmidt, Seidlitz, Straßburger. Als halbe bezeichnet er: Askenasy, Bischoff, Fechner, Götte, E. v. Hartmann, His, Hofmeister, Kerner, Lange, Lubbock, Nägeli, Preyer, Sachs, Semper, Virchow, Vogt, M. Wagner, Wallace, Weismann. Doch gelten dem Verf. diese „halben" Darwinianer als Anhänger Darwin's fast nur dem Namen und Bekenntniß nach, während sie ihm wegen ihrer mit Darwin unverträglichen Principien in Wahrheit auf der entgegengesetzten Seite stehen. Von den entschiedenen Gegnern des Darwinismus nennt der Verf.: Agassiz, v. Baer, Barrande,

Bastian, Baumgärtner, Beaumont, Blanchard, A. Braun, Brogniart, Bronn, Burmeister, Delff, Milne-Edwards, Flourens, Fraas, Frohschammer, Giebel, Göppert, Grisebach, Heer, Hoffmann, Huber, Janet, Kluge, Kölliker, Lecomte, Lucä, Meyer, Mivart, Nathusius, Owen, Perty, Pfaff, Philipps, Quatrefages, Quenstedt, Regal, Reuß, Robin, Schaafhausen, Spieß, Villot, Volger, L. Weis, R. Wagner, Zöckler. Auf Vollständigkeit der Namen ist der Verf. in beiden Listen nicht ausgegangen. Bei der letzteren ist aber doch zu rügen, daß so namhafte Gegner des Darwinismus wie J. H. v. Fichte, Ulrici, Ebrard, nicht genannt sind.*) Um möglichst Mißverständnisse zu vermeiden, fügt der Verf. hinzu: „Die Opposition dieser Männer gilt zunächst der Darwin'schen Lehre im engern Sinne, nämlich der Selektionstheorie, während das Descendenzprincip wohl von den Meisten derselben anerkannt, von Manchen sogar, wie Kölliker, Heer, Baumgärtner, A. Braun ebenso wie vom Verf. dieser Schrift ganz besonders betont, jedoch im Gegensatz zum Transmutationsprincip vielmehr als ein Ausdruck des innern Entwickelungsgesetzes behandelt wird.**) Auf diesem Boden stehen mit ihrer Grundanschauung auch mehrere Männer der zweiten Kategorie, namentlich Nägeli, Askenasy, Preyer, Fechner, Hartmann, Lange." Die Anhänger und Gegner Darwin's nach ihrer Stellung zum Theismus oder Pantheismus oder Materialismus zu unterscheiden, lag dem Verf. hier außer dem Wege, daher er denn auch die Frage gar nicht aufwirft, mit welchem Rechte mehrere im Verhältniß zu Darwin gegnerische Materialisten von einem Plane der Entwickelung, einem inneren Entwickelungsgesetze sprechen können.

Indem sich nun der Verf. zur näheren Charakteristik des

---

*) An anderer Stelle sagt der Verf. mit Recht, daß die weitaus größte Zahl der deutschen Philosophen (wie die größere Zahl der französischen Naturforscher) dem Darwinismus nie zugestimmt haben.

**) Es ist nicht ersichtlich, weßhalb Baumgärtner nur secundär genannt wird, da er doch den den Wigand'schen verwandten Anschauungen um Jahrzehnte vorausgegangen ist.

Darwinismus als culturhistorischer Erscheinung wendet, entwirft er uns zuerst bezüglich eines Theils der Darwinianer das Bild der wissenschaftlichen Impotenz, gepaart mit einem fanatischen Dogmatismus in den unselbständigen Nachbetern des Meisters. Dann deutet er auf die unglücklichen Vermittelungsversuche des Unvermittelbaren bei den besonneren und selbständiger denkenden Männern der Schule hin, wobei er mit Recht sagt, die Frage des Darwinismus liege einfach in der Frage: Läßt sich die Entstehung der systematischen Typen durch natürliche Zuchtwahl erklären oder nicht? „Wenn dieß verneint werden muß, so ist damit der Darwinismus als solcher definitiv widerlegt. Alle Vermittelungsversuche aber durch eine theilweise Verneinung und theilweise Bejahung jener Frage erweisen sich bei näherer Betrachtung als unmöglich." Neben diesen unergiebigen Vermittelungsbestrebungen läuft nun aber in der Darwin'schen Schule ein kriegerisches Schauspiel einher, welches in seiner Art ungemein belehrend ist, wohl noch weit mehr als auf philosophischem Gebiete das kriegerische Schauspiel des Streites des rechteu und des linken Flügels und des Centrums der Hegel'schen Schule. Der Verf. weist nämlich nach, daß von den verschiedenen Anhängern der Darwin'schen Lehre nicht weniger als zehn Principien zur Erklärung der Umwandlung der Arten aufgestellt und zum Theil trotz ihrer Heterogeneität mit einander combinirt worden sind. Diese zehn Principien sind: 1. Natürliche Zuchtwahl, 2. Geschlechtliche Zuchtwahl, 3. Correlation des Wachsthums, 4. Innere Ursachen der Abänderung (Vervollkommnungsprincip), 5. Aeußere Ursachen der Variation, 6. Aeußere Einflüsse als direkte Ursachen der Abänderung des Individuums, 7. Bedürfniß und Gebrauch (Princip des Funktionswechsels), 8. Kreuzung, 9. Parasitismus, 10. Separation, Amixie, Asyngamie. Das mixtum compositum dieser einander ausschließenden Principien nennt man Selektionstheorie! Wir folgen dem Verf. nicht in das Einzelne der Schilderung der Verarbeitung dieser verschiedenen Annahmen innerhalb der Darwin'schen Schule. Die Verwirrung der Combinationen der

verschiedenen Darwinistischen Forscher zeigt sich in der That so groß, daß wir dem Verfasser die Berechtigung nicht bestreiten können, darin das Bild der größten Zerfahrenheit und des Kampfes widerstreitender Ansichten zu erblicken. Daher darf er wohl fragen: „Welcher Punkt in der Darwin'schen Theorie von irgend welcher principieller Bedeutung wäre es wohl, über welchen nicht die verschiedenen Anhänger derselben diametral auseinander weichen? und welcher unter den Anhängern, so weit sie in Beziehung auf Besonnenheit und Selbständigkeit des Urtheils in Betracht kommen, wäre es, der nicht mindestens in einem Cardinalpunkt mit Darwin in Widerspruch steht?“ Dann weist der Verf. noch darauf hin, daß zwei der hervorragendsten Botaniker aus der Darwin'schen Schule die Darwin'sche Theorie vernichtet haben, indem durch jeden derselben eines ihrer Fundamente erschüttert wird, durch Nägeli damit, daß er die Unfähigkeit der natürlichen Zuchtwahl, die morphologischen d. h. systematischen Charaktere, so wie den planmäßigen Fortschritt in der aufsteigenden Weise der organischen Wesen zu erklären, — durch Hofmeister damit, daß er die Unverträglichkeit der Selektionstheorie mit der Causalforschung nachgewiesen hat. Das innere Zerwürfniß der Darwin'schen Schule erscheint dem Verf. als ein bellum omnium contra omnes. Gleichwohl scheint ihm die Krisis sich entschieden zum Bessern zu neigen, da die Besonneneren der Anhänger gegen die Ueberstürzungen eines Theils der Mitforscher zu protestiren begonnen haben und sich mehr und mehr die Einsicht Bahn bricht, daß eine im Princip haltbare Abstammungslehre nur auf die Anerkennung der gesetzmäßigen Entwickelung aus inneren Ursachen gegründet werden kann. In der Verleugnung dieses Entwickelungsprincips erblickt der Verf. mit gutem Grunde den Fundamentalfehler des Darwinismus. Das bei den namhaftesten Anhängern Darwin's zu gewahrende Ringen um die Wiedereroberung des Entwickelungsprincips läßt ihn erwarten, daß man das Selektionsprincip fallen lassen und bei dem Descendenzprincip, d. h. bei der Annahme einer plan- und gesetzmäßigen Entwickelung des organi-

schen Reiches als einer genealogischen Einheit stehen bleiben werde. Da aber, so schließt der Verf. seine Ansicht ab, das Descendenzprincip eigentlich nur ein Problem ist, welches durch das Selektionsprincip zu lösen versucht wurde, so wird dasselbe, nachdem das letztere aufgegeben ist, nur noch als reines Problem, oder vielmehr, da der Begriff der inneren Entwickelung der Natur der Sache nach überhaupt eine Lösung desselben ausschließt, als ein bloßes Postulat anerkannt werden, und als speculative Idee dem Einzelnen Befriedigung gewähren. Die letztere Behauptung läuft also auf die trostlose Erklärung hinaus, daß die Naturforschung für immer unfähig seyn werde, das fragliche Problem zu lösen. **Friedrich Pfaff**, der in allen andern Hauptpunkten mit dem Verfasser zusammenstimmt,*) hält doch mit Recht die Möglichkeit weiterer naturwissenschaftlicher Entdeckungen aufrecht, welche die Lösung des Problems herbei führen oder ihr doch erheblich näher führen könnten. Die Vergleichung der mit umfassender Kenntniß und musterhafter Klarheit gegebenen bezüglichen Darlegungen und Beweisführungen Pfaff's mit dem Werke des Verfassers ist von hohem Interesse und kann kaum verfehlen, der Herrschaft nicht der Descendenztheorie überhaupt, wohl aber der Selektionstheorie ein Ende zu machen. Prof. **Franz Hoffmann.**

Vorschule zur Aesthetik. Von Gustav Theodor Fechner. 2 Thle. Leipzig bei Breitkopf und Härtel. 1876.

Fechner unterscheidet eine Aesthetik von oben und von unten: dort ordnet man das ästhetische Erfahrungsgebiet einem vom obersten Gesichtspuncte aus construirten Rahmen ein oder unter, hier baut man die ganze Aesthetik auf Grund ästhetischer Thatsachen und Gesetze von unten an auf; dort handelt es sich um Ideen und Begriffe der Schönheit, der Kunst, des Styls, um ihre Stellung im System der Philosophie, und gern steigt man bis zum Absoluten und Göttlichen hinauf, und aus der Höhe

*) Schöpfungsgeschichte ꝛc. von Pr. Friedrich Pfaff. Zweite umgearbeitete Auflage, 26. Capitel (S. 667—709).

des Allgemeinen zum Besondern herab, hier geht man von der Erfahrung dessen aus, was gefällt und mißfällt, stützt hierauf ästhetische Begriffe und Gesetze, und sucht sie auf die allgemeinen Gesetze des Sollens zu beziehen. So lasse sich eine philosophische und eine empirische Aesthetik unterscheiden. Zu einer befriedigenden Aesthetik von oben werde man nur gelangen, wenn man zuvor das Besondre durchforscht habe; sie bleibe wie die Naturphilosophie eine Sache der Zukunft; er, der Physiker, halte es mit der Beobachtung und Erfahrung.

Mir scheint daß keiner der mir bekannten Aesthetiker einen dieser Wege allein eingeschlagen hat. Am meisten herrscht die erstere Darstellungsweise bei denen, die von einem bestimmten philosophischen System ausgehn, wie Vischer von Hegel, Zimmermann von Herbart; aber sie bringen doch das Thatsächliche in den aufgestellten Rahmen, sie untersuchen und beurtheilen es zu diesem Zweck, und der bleibende Werth des Vischer'schen Werks liegt in den Anmerkungen, die eine Fülle trefflicher Bestimmungen enthalten, ohne daß dieselben stets aus der Dialektik der gothischen Paragraphen abgeleitet würden. Zeising's ästhetische Forschungen und meine Aesthetik gehn nicht von der Voraussetzung eines Systems, sondern von den Thatsachen aus, streben aber zu den obersten Principien zu gelangen und dann das Thatsächliche damit in Zusammenhang zu bringen; wir richten die Wirklichkeit nicht nach unsrer Metaphysik, sondern unsre Metaphysik nach der Wirklichkeit. Ich suchte Induction und Deduction ineinander wirken zu lassen und besondre Bestimmungen z. B. über eine der Künste bald aus ihrem Begriff zu entwickeln, bald diesen aus einzelnen Meisterwerken abzuleiten; den Weg von oben und von unten, Deduction und Induction, muß jede Wissenschaft gleichmäßig wandern, es ist zuletzt mehr Sache der Darstellung, einen oder den andern vorzuziehn; wer aufsteigen will zu höhern Gesetzen, der muß sie im Auge haben, und Niemand wird anderes als das Vorhandne aus den Principien folgern. Hätte Fechner ein System der Aesthetik gegeben, es würde nicht so viel anders aussehn als die seitherigen auch; aber er zog es

vor eine Reihe von Einzelbetrachtungen zusammenzustellen, er nennt sein Buch darum auch Vorschule, und als solche sey es freudig willkommen geheißen. Man darf sich stets Förderung versprechen, wenn ein in seinem Fach bedeutender Mann gern als Liebhaber sich auf einem andern Gebiet ergeht; er wird Manches auf neue Weise ansehn, er wird fruchtbare Anregungen geben; hier kommt es hinzu, daß nicht blos der experimentirende Physiker, sondern auch der philosophirende Naturforscher, dessen Atomenlehre, dessen Psychophysik in verdienter Anerkennung stehn, daß auch der humoristische Dichter und der langjährige Freund der Kunst sich in Fechner vereinigen. Er ist ein Mann der mit eignen Augen sieht, der seine Ansichten über das Schöne nicht nach Büchern, sondern nach Anschauungen und Gefühlen bildet, und Niemand wird seine Schrift aus der Hand legen ohne durch geistvolle Worte aufgeklärt und zu weiterem Nachdenken angeregt zu seyn. Vieles das als neu auftritt, fügt sich dem seither Vorhandnen ein und war schon da, aber es kommt gewöhnlich doch als ein von Fechner Selbstgefundnes mit originaler Wendung, und bestätigt damit das auf andre Art Gewonnene und Erarbeitete. Der Mensch strebt nach Glück, sey es daß man Lust oder Lustbedingungen darunter versteht; wir messen den Dingen und Verhältnissen einen Werth bei nach Maaßgabe als sie Unglück verhüten oder zu unserm Wohl beitragen. Von einem Eindruck, der uns unmittelbar angenehm ist, unterscheiden wir die Rücksicht auf die Folgen, auf den Zusammenhang der Sache, die sie als nützlich oder schädlich erscheinen lassen. Das Schöne gefällt ohne Ueberlegung und Zweckbeziehung durch sein Daseyn als solches. So spricht man, wie Fechner bemerkt, von schönem und von gutem Wetter, wenn man den unmittelbar erfreulichen Eindruck oder die erfreulichen Folgen bezeichnen will, die es verheißt; man nennt ein Haus gut gebaut, wenn es den Zwecken des Bewohners bequem, wenn es sicher und solid dasteht, schön gebaut, wenn seine Verhältnisse, seine Verzierungen uns gefallen. Wir lernen das Momentane, Flüchtige, Vergängliche, Eitle vom Wesenhaften, Dauernden, das Ganze Fördernden

unterscheiden, und sprechen den wahren Werth im Schönen wie im Guten diesem zu.

Fechner stellt einige Principien des Wohlgefallens auf. Was uns empfindlich werden, uns gefallen oder mißfallen soll, das muß mit einer gewissen Stärke auftreten, sonst bleibt es unter der Schwelle des Bewußtseyns; was vereinzelt auch nur geringe Wirkung auf uns macht, wie reine Töne, lichte Farben, Rhythmus und Reim, oder wie andrerseits eine anmuthige Linie, eine in sich verbundene Tonfolge, ein sinniger Gedanke, das wirkt mächtig, wenn beide Elemente zusammenwirken, wenn Farben und Linien zum Bild werden, wenn die Melodie von wohlklingender Stimme gesungen, die Vorstellung im Vers ausgesprochen wird. Fechner fordert hier ein Gesetz der Schwelle, ein Gesetz der Steigerung; aber jenes scheint mir kein ästhetisches Gesetz, wenn wir das Aesthetische im engern Sinne nehmen und nicht auf Wahrnehmung überhaupt, sondern auf das Schöne beziehen, und das andre folgt daraus, daß wir im Schönen die Harmonie des Geistigen und Sinnlichen haben; sie bringt allerdings ein Wohlgefallen hervor das viel größer ist als die Lustgefühle, welche die vereinzelten Elemente in uns erzeugen, und zwar darum, weil wir ethische Naturen, sinnlich und geistig zugleich sind, und der Einklang von beiden uns die Vollendung unsres Wesens entgegenbringt. Das Princip der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen hat bis jetzt jeder Aesthetiker aufgestellt; das Princip der Widerspruchslosigkeit, Einstimmigkeit oder Wahrheit ist kein neues, sondern ein andrer Ausdruck für das vorige; das Princip der Klarheit folgt daraus, daß uns der Zusammenhang des Verschiedenen einleuchtet. Aber eigenthümlich und bedeutungsvoll ist das Associationsprincip. Fechner hat vor Jahren darüber einen Vortrag im Leipziger Kunstverein gehalten, und ihn in Lützow's Zeitschrift veröffentlicht, er sagt: es habe ziemlich Fiasco bei den philosophisch geschulten Kennern gemacht, deren Gedankenkreise es zu stören drohte. Hätte er die zweite Auflage meiner Aesthetik (I, 107. 108) angesehn, er würde gefunden haben, daß ich ihm zugestimmt, das Associationsprincip

in meine Gedankenkreise eingeordnet habe. Es scheint mir der wichtigste Beitrag Fechner's zur Lehre vom Schönen, und ich verweile darum gern dabei.

Die Orange, sagt Fechner, gefällt uns wohl zunächst durch ihre reine Rundung und Goldfarbe; aber warum gefällt uns eine gelblackirte Holzkugel nicht ebenso gut? Weil die Orange einen romantischen Reiz für uns mit sich bringt, weil wir den erquickenden Geruch und Geschmack, den grünen Baum an dem sie gewachsen, den sonnigen blauen Himmel Italiens, ja ganz Italien in Erinnrung und Sehnsucht mit ihrer Form und Farbe verknüpfen; das gibt dem gelben Fleck, den das leibliche Auge sieht, eine verklärende Lasur für das geistige, während wir bei der gelben Holzkugel an trocknes Holz, die Drechslerwerkstatt und den Anstreicher mitdenken, und dies in die Erscheinung hineinsehn. Warum mißfällt uns das satte Roth auf der Nase, das uns auf der Wange gefällt? Die rothe Wange bedeutet Gesundheit, Freude, Lebensblüthe, die rothe Nase Trunk und Kupferkrankheit. Jeder Gegenstand und jedes Wort, das ihn bezeichnet, enthält für uns die Summe alles dessen, was wir je bezüglich desselben innerlich und äußerlich erfahren und erlebt haben, und dieser Totaleindruck verschmilzt sofort mit dem Anblick der Sache. Die gefällige Form und die Erinnerung wirken zusammen, sie steigern einander, und so vollendet sich das Schöne in unsrer Phantasie.

Wir blicken von einem Aussichtspunct in eine Landschaft; blauschimmernde und grüne Massen, im Grünen ein wenig Roth, liegen in leichtgeschwungnen Linien vor uns. Aber wir kennen die Gegenstände, den Wald mit seiner Schattenkühle, wo die Vögel singen, das Reh weidet, die Kräuter duften, den See mit seinen Wellen, in denen die Fische spielen und der Himmel sich spiegelt, und jenes rothe Fleckchen ist das Dach eines Hauses, wo der Förster wohnt und sein holdes Kind; alles was wir von Wald, See, Haus erfahren haben, ist zu einem Gesammteindruck verschmolzen, und dieser verknüpft sich mit der sinnlichen Unterlage, mit den Gegenständen vor uns, und daher das Un-

sagbare, Unerschöpfliche des landschaftlichen Eindrucks. Die menschliche Gestalt gefällt uns durch ihre symmetrische Gliederung, durch die Proportion ihrer Theile, durch ihre Farbe; aber wir wissen auch wie sie für die Geschäfte und Freuden der Erde geschickt ist, wie sie die Seele und die Gemüthsbewegungen ausdrückt, alles Menschliche, was wir in unserm Bewußtseyn tragen, gesellt sich dem Anblick des Menschenbildes. Man soll jene Unterlage der Menschenschönheit so wenig gering achten wie Rhythmus und Reim in der Poesie; wir haben hier ein Beispiel der Wirkung des ästhetischen Steigerungsprincips, wonach das Niedere und das darauf gebaute Höhere ein größeres und höheres Product des darauf gebauten Wohlgefallens geben können, als der Summe des Wohlgefallens am Niederen und Höheren für sich entspricht. So Fechner. Ich sehe nun in allem Schönen die Ineinsbildung des Idealen und Realen, das ist seine Art, daß es uns sinnlich und geistig harmonisch anspricht. Die Idee aber oder den Begriff der Dinge bildet unser Geist, und je reicher, voller, klarer die Vorstellung ist, die wir von einer Sache haben, desto mehr sagt uns die Erscheinung derselben, indem sie jene Vorstellung wachruft und mit ihr verschmilzt; wir sehn unsern Begriff in die Gestalt hinein. Dem Vandalen sind die griechischen Götterbilder Stein, weil er die Idee nicht kennt, die der Künstler in ihnen ausprägte. Das Schöne ist nicht fertig in den Dingen, es erzeugt sich im fühlenden Geist. Es zeigt uns im Einzelnen die Weltharmonie, und wir fühlen uns selber eingestimmt in sie und dadurch beglückt.

Fechner hat das Associationsprincip mannigfach verwerthet, so in der Darlegung des Verhältnisses von Malerei und Poesie. Die Malerei gibt die ganze sichtbare Seite einer Sache auf einmal in allem Zusammenhange und in aller Bestimmtheit, welche der Geist, wenn er die Worte vernimmt, erst hinzudenken muß, was er doch nur in abgeschwächter Deutlichkeit vermag. Das gemalte Gesicht zeigt uns mit der sinnlichen Totalerscheinung unmittelbar mit Einem Schlage den Ausdruck eines gewissen Alters, Geschlechts, Charakters, einer geistigen Begabung und

Gemüthsstimmung, eines Grades von Gesundheit der Person, der es angehört. Dem kann die sprachliche Schilderung nur sehr mangelhaft nachkommen; sie kann das Einzelne weder erschöpfen, noch es nach seinem vollen Zusammenhang in einem Gesammtbild reproduciren. Dafür gibt wiederum die Malerei nur die Oberfläche sichtbarer Gegenstände in einem Augenblicke, ohne direct zu sagen was unter der Oberfläche liegt, was von Bewegungen oder Veränderungen der gegenwärtigen Erscheinung vorausging und folgt, noch was geistig von Ursachen und Wirkungen mit ihr zusammenhängt. Dagegen decken und erschöpfen die Worte der Sprache mit ihrer Bedeutung und durch ihre Zusammenstellung das gesammte Vorstellungs- und Begriffsgebiet des Menschen, und vermögen dem Gang der Vorstellungen und Gefühle ganz bestimmte Wege anzuweisen. Die Poesie spricht die Bedeutung der Sache aus, läßt aber für die Vorstellungen wie Mensch, Baum, Liebe, Freude, uns Anschauung und Gefühl ergänzen und hat dadurch die Aufgabe, die Darstellung so einzurichten, daß dies uns leicht wird. Der Eindruck eines lyrischen oder erzählenden Gedichts kann durch kein Gemälde ersetzt, wohl aber in gewisser Weise ergänzt werden; so vervollständigt die Erzählung das Gemälde einer Schlacht, wie dieses den Bericht von derselben. „Unter Goethe's Liedern wohnt denen von Gretchen, Mignon, dem Harfner die meiste lyrische Kraft bei. Das Lied als solches kann nicht alles zusammenfassen, was die in ihm waltende Empfindung motivirt und unterstützt; es begnügt sich das auszusprechen, worin sie sich am meisten verdichtet, aber nun spielt der ganze Roman Wilhelm Meister, der ganze Faust in den Liedern Mignon's und Gretchen's unbewußt in diese Empfindung mit hinein, die Gestalt und das Geschick der Personen steht vor uns, und von dem ganzen Reichthum bedeutungsvoller Beziehungen, die sich so hinein verweben, bietet uns das Lied in einer kleinen Schale die goldne Frucht."

Auch bei der Betrachtung der Geschmacksverschiedenheit von Zeiten und Völkern betont Fechner das Associationsprincip. Die Perücke, am Hof getragen, gesellte sich dem Begriff der Vornehm-

heit; derselbe ist dem Chinesen mit dem Klumpfuß der Damen, mit dem Bauch und den langen Fingernägeln der Mandarinen verknüpft; so bildet denn der Chinese auch seine Götzen fettleibig, und der Apoll von Belvedere erscheint ihm dürftig, wie eine Gestalt aus niedrem Kreise, wo man den Bauch nicht pflegen kann. Wir sehn eben unsre Vorstellungen in die Formen der Dinge hinein, und die Gegenstände erwecken verschiedne Eindrücke, je nachdem sie auf Vorstellungskreise treffen, die einem Menschen geläufig sind. Eine Gouvernante bemerkte, daß Rafael's Engel unter der Sixtinischen Madonna keine ordentliche Erzieherin gehabt haben, sie würden sich sonst nicht so flegelhaft auflehnen, — und ein Arzt faßte den Christusknaben desselben Bildes scharf ins Auge, indem er vor sich hinflüsterte: Erweiterte Pupillen: das Kind hat Würmer, muß Pillen einnehmen! — Indeß werden wir die verkrüppelten Damenfüße der Chinesinnen und die Dickbäuche der Götzen wie der Mandarinen häßlich nennen, und mit Fug: denn sie widerstreiten der Zweckmäßigkeit, Gesundheit, Leistungsfähigkeit der menschlichen Gestalt; wir werden den Geschmack an unsittlichen Darstellungen schlecht nennen, denn es ist nicht gut daß sie gefallen, das Gute wird vielmehr durch sie geschädigt, die Würde der Menschheit gefährdet. Jenes und dieses soll nicht seyn, und so fordern wir daß jeder seinen Geschmack bilde, auf das Gesunde, Zweckmäßige, Vernünftige, sittlich Edle richte und sein Wohlgefallen mit dem in Einklang setze, worauf das Wohl der Menschheit beruht. Das Schöne ist ja das Wahre und Gute in sinnengefälliger Gestalt. Fechner stimmt bei und formulirt das Princip in dem selbstverständlichen, darum scheinbar trivialen Satz: „Der beste Geschmack ist der, bei dem im Ganzen das Beste für die Menschheit herauskommt; das Bessere für die Menschheit aber ist, was mehr im Sinne ihres zeitlichen und voraussetzlich ewigen Wohles ist.“

In seinen Betrachtungen über das Erhabne, über Styl und Symbol sagt Fechner wenig Neues, ja mir scheint, er bleibt hinter dem zurück was die Wissenschaft bereits errungen hat. Aber immer begegnet man sinnigen Bemerkungen, eigenthüm-

lichen Urtheilen. Er stellt sich auf die Seite der Realisten, er bekämpft Rahl und mich, weil wir in historischen Gemälden Gedichte, nicht chronikalische Berichte wollen, aber er weiß denn doch, daß das Ideale seine eigne Realität verlangt, und sagt dann wieder ganz vortrefflich in Bezug auf das Schwarztische Votivbild des älteren Holbein: „Hier sitzt Gottvater auf einer Art Großvaterstuhl über Wolken als ein abgelebter Alter mit einem ganz runzeligen, halb grämlichen, halb gutmüthigen, alles idealen Typus, aller Würde ermangelnden Gesichts da. Nichts kann charakteristischer seyn bei Beziehung der Darstellung auf einen derartigen menschlichen Greis, wie es denn unstreitig eine mit vollster Wahrheit aus dem Leben gegriffne Porträtdarstellung ist, welche als solche in hohem Grade interessirt; nichts kann weniger charakteristisch seyn, wenn man sich Gott darunter vorstellen soll, ja man findet sich dadurch empört, daß man es doch soll. Einen ähnlichen Fall bietet das Christkind in den Armen der berühmten Dresdener Madonna des jüngern Holbein dar, wenn es wirklich ein Christkind seyn soll, wie Kenner durchaus verlangen, indem es bewundernswürdig charakteristisch für ein elendes krankes menschliches Würmchen ist, hiermit aber die elendest mögliche Vorstellung von einem Christkind gibt; wogegen das Christkind der Rafaelischen Sixtina sehr wenig charakteristisch für ein menschliches Kind überhaupt, um so charakteristischer aber für die Vorstellung ist, die man geneigt ist sich von einem Christkinde zu machen, dem seine erhabne Vorbestimmung schon aus den Augen leuchtet. Es ist so zu sagen ein Wunder von Charakteristik in dieser Hinsicht."

Fechner experimentirt auf ästhetischem Gebiet, indem er einer Menge von Personen bestimmte Dinge vorlegt und ihren ästhetischen Eindruck abfragt. So vergleicht er einmal Vokale und Farben, und wie zu erwarten stand war das negative Ergebniß größer als das positive. Niemand hatte bei **i** den Eindruck des Schwarzen, bei **u** den des Weißen; **e** ward als fahles Gelb und als lichter Glanz, **u** als dunkel empfunden, **o** als blau oder braun, **u** häufig auch als roth bezeichnet, wohl dunkelroth

wie geronnenes Blut, rosa wird es doch kaum jemand finden; a machte Vielen den Eindruck des Weißen, Andern erschien es roth; grün ward oft mit e oder i bezeichnet. Noch weniger kommt für mich dabei heraus, wenn Fechner die Maaßverhältnisse der Bilderrahmen in vielen Gallerieen zusammenstellt. Anziehender ist das Experiment mit Rechtecken, deren Höhe und Breite verschieden ist. Das Quadrat und die Annäherung an dasselbe gefiel Wenigen, Viele erklärten sich für das Verhältniß von 2:3, oder von 13:23, die Meisten bevorzugten eine Figur, deren eine Seite 23, die andre 34 Maaßeinheiten betrug: es waren die Zahlen des goldenen Schnitts, und ihnen gegenüber hatte von 100 Personen keine einzige ein Mißfallen ausgesprochen, was eintrat, sobald die Unterschiede erheblich kleiner oder größer waren. Fechner fügt hinzu: „Man braucht nur die durchschnittlich vorkommenden Büchereinbände, Druckformate, Schreib- und Briefpapierbogen, Cassenbillets, Wunschkarten, photographische Karten, Brieftaschen, Schiefer-, Chokoladen- und Bouillontafeln, Pfefferkuchen, Toilettenkästchen, Schnupftabaksdosen, Ziegelsteine u. a. anzusehn, um sogleich an den goldnen Schnitt dadurch erinnert zu werden, wenn man sich das Verhältniß desselben durch Anschauung gehörig imprimirt hat, um bei Messung der einzelnen Exemplare aus diesen Classen zu finden, daß sie meist nur wenig vom goldnen Schnitt abweichen.“ Es kommt dabei nicht blos das Verhältniß von Major und Minor, sondern auch das des Minors zum Ganzen in Betracht.

So glaub' ich dem Buch von Fechner gerecht geworden zu seyn: als Vorschule zur Aesthetik, wie es sich gibt, ist es empfehlenswerth; ohne das Ganze systematisch zusammenfassen zu wollen, greift es eine Reihe von Gegenständen oder Problemen auf und versucht sich an ihrer Lösung. Es vergleicht sich in dieser Hinsicht mit Lotze's Geschichte der deutschen Aesthetik, die es gern citirt. Man könnte ebenso gut von oben her, von einem Princip aus, solche zerstreute Erörterungen über ästhetische Fragen anstellen. Der wissenschaftliche Sinn wird und muß ein zusammenhängendes Ganzes verlangen, das wie alles Irdische

und Wesentliche sich der Vollendung nur annähern kann, in dem aber auch auf das Besondre erst das rechte Licht fällt.

M. Carriere.

Paul Janet: Les causes finales. Paris, Germer Baillière & Cie., 1876. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

Nicht zum ersten Mal erweist sich Herr Paul Janet als einen werthvollen Bundesgenossen im Kampfe gegen ideenlosen Materialismus und Naturalismus. Seine wenig umfangreiche Schrift über den Materialismus der Gegenwart, im Jahre 1864 zuerst erschienen und wesentlich gegen L. Büchner gerichtet, entwickelt in der Kritik der diesem Materialismus zu Grunde liegenden dogmatischen Anschauungen auf knappem Raum einen nicht gewöhnlichen Scharfsinn und verficht die Sache der das All durchwirkenden und zweckmäßig verfahrenden Weisheit und Vernunft mit Kraft und dialektischer Gewandtheit. Seit v. Reichlin-Melbegg im Jahre 1866 durch eine Uebersetzung die kleine Schrift der philosophischen Literatur in deutscher Sprache angeeignete, und der wackere J. H. v. Fichte der Streitschrift des Franzosen seine Empfehlung mit auf den Weg gab, ist uns der Verf. nicht mehr fremd. In Frankreich ist die Schrift 1875 zum zweiten Mal aufgelegt worden. Schon in dieser Schrift ist es die Thatsache der organischen Welt und ihrer Lebensprocesse, welche vorwiegend die Aufmerksamkeit des Denkers fesselt und dem Versuch einer Erklärung der Natur bloß aus mechanischen Bewegungen materieller Atome siegreich entgegengehalten wird.

„Das Leben", sagt Janet in der genannten Schrift, „ist keineswegs eine ausnahmsweise Erscheinung. Es ist eine Erscheinung von ebenso großer Allgemeinheit, wie irgend eine an der groben Materie. Außerdem, der Tod triumphirt niemals vollständig über das Leben. Das Individuum stirbt, die Gattungen sterben nicht; oder wenn gewisse Gattungen aussterben, so treten andere an ihre Stelle. Das Leben hält sich im Gleichgewicht mit den zerstörenden äußeren Ursachen, die es bedrohen.

Nur eine allgemeine und dauernde Ursache kann eine so dauernde Erscheinung erklären." (Le matérialisme contemporain. 2. éd. Paris 1875.) „Die Lebenserscheinungen mögen immerhin bis zu einem gewissen Grade den physikalischen und chemischen Gesetzen unterworfen seyn; daraus folgt noch keineswegs, daß das Leben selbst eine Thatsache von mechanischer, physikalischer oder chemischer Natur wäre. Denn es bleibt die Frage, wie alle diese Einzelheiten zur Bildung eines Lebendigen zusammentreten. Es ist immer eine centrale Einheit vorhanden, die alle diese Einzelheiten zu einer einzigen Wirksamkeit vereinigt. Es bleibt jenes große Gesetz von Geburt und Tod, wofür es in der bloß physischen Welt kein Analogon giebt. Es bleibt endlich jenes andere Gesetz der Neuerzeugung, welches noch weit mehr als das vorige eine bisher unübersteigliche Schranke zwischen den beiden Reichen aufrichtet." (Ebd. S. 93.) „Man denke an die Milliarden von zufälligen Combinationen, welche die spontane Hervorbringung eines Fliegenfüßchens erfordert hätte, und frage sich, ob das Zustandebringen der Iliade durch beliebiges Durcheinanderwerfen der 24 Lettern des Alphabets etwas Außerordentlicheres wäre. Und dieser berühmte Vergleich ist nicht einmal ein bloßer Vergleich. Die Iliade existirt wirklich als Erzeugniß eines menschlichen Gehirns, und dieses Gehirn selbst ist das Resultat einer unendlichen Anzahl von zufälligen Combinationen. Der Darwinismus wie die Lehre Epikur's macht es erklärlich, daß lebensunfähige Organismen nicht gelebt haben. Aber wie lebensfähige Organismen haben entstehen und bestehen können, erklärt man dadurch nicht. Denn wo ist die Nothwendigkeit, daß es Lebendiges gebe? Das von der Natur angewandte Mittel sey die Umformung der Organismen und die natürliche Zuchtwahl: dieses Mittel selbst wäre machtlos ohne ein dahinter liegendes Princip, welches das unendliche Gebiet der möglichen Combinationen einengte und das Verfahren der Natur auf dem kürzesten Wege zu dem gewollten Ziele führte." (Ebd. S. 152.)

Wir haben es für zweckmäßig gehalten, an diese früheren Ausführungen des Verfassers zu erinnern, weil aus ihnen am

besten hervorgeht, wie nahe es ihm lag, den gelegentlich und nur in den äußersten Umrissen angedeuteten Beweis für die Wirksamkeit der zwecksetzenden Vernunft in der Welt der Organismen mit systematischer Vollständigkeit durchzuführen, und in welchem Sinne und Geiste er diesen Beweis zu führen unternommen hat. Denn Richtung und Gesinnung des Denkers ist mittlerweile unverändert geblieben; nur das Streben nach allseitiger Durchbildung des teleologischen Princips, nach der Zurückführung desselben auf seine obersten Gründe und seiner Erweiterung zu allen seinen Consequenzen unterscheidet die Behandlung des Zweckbegriffes in dem oben genannten umfangreichen Buche von derjenigen in der Schrift über den Materialismus.

Der Verfasser präcisirt zunächst das Problem selber. Er findet, daß wo wir Zwecke annehmen, wir eine Sache als die Ursache ihrer Ursache betrachten, was nur so geschehen kann, daß wir die Vorstellung der Sache als diese Ursache annehmen. Daß ein reflectirendes Bewußtseyn in der Natur diese Beziehung hervorgerufen habe, ist damit nicht gesetzt; thatsächlich ist ein solches nicht überall vorhanden, wo wir in der Natur auf Zwecke treffen oder zu treffen glauben. Aber, wo immer wir Zwecke voraussetzen, da müssen wir uns die schließliche Wirkung als ursprünglich auf irgend eine Weise vorgestellt denken. Diese Zweckbeziehungen nun nehmen wir keineswegs überall an. Es giebt Erscheinungen, die auf keine Weise die Vorstellung eines Zweckes nahelegen, andere, die mit Recht oder Unrecht diese Vorstellung gebieterisch und unfehlbar hervorrufen, wie die Organe der lebenden Wesen und besonders der höheren Thiere. Woher dieser Unterschied? In Bezug auf die wirkenden Ursachen machen wir doch diesen Unterschied nicht; diese werden als überall gleichmäßig wirksam gedacht. Die Zweckbeziehung kann offenbar nicht als ein ursprüngliches Princip gelten, wie die Causalität, bei welcher selbst dann, wenn sie selbst nur als eine inductive Verallgemeinerung aus Erfahrungen anzusehen ist, jede Spur dieser ursprünglichen Induction geschwunden und nur die Geltung als nothwendiges Denkgesetz geblieben ist,

während das Princip der Zweckbeziehung bei weitem nicht so innig mit der Substanz des Geistes verschmolzen und darum Gegenstand des Streites geblieben ist. Die Zweckbeziehung hat also zu gelten als ein durch Beobachtung und Induction erhaltenes Naturgesetz, nicht als eine a priori nothwendige Denkform. Der Satz, daß alles was ist einen Zweck habe, ist nicht an sich evident wie der Satz der Causalität. Das Problem stellt sich also dahin: unter welchen Bedingungen sind wir berechtigt, bei bestimmten Erscheinungen nach dieser besonderen Art von Ursache zu fragen, welche Zweck heißt. —

Es scheint doch, als ob diese Art, das Problem zu stellen, von vorn herein etwas Irrthümliches in sich schließt und den Fortgang der Untersuchung nicht unwesentlich beeinträchtigt. Das Gebiet der Zweckmäßigkeit wird durch jene Betrachtung allzu eng begrenzt. Und zwar ist es eine gewisse Scheu vor allem was wie Metaphysik aussieht, was zu dieser eingeschränkten Ansicht von der Zweckmäßigkeit verleitet. Wie liegt denn die Sache? Zweckbeziehung soll sich von Causalität dadurch unterscheiden, daß jene sich nicht überall, diese aber überall aufdrängt. Nicht leicht wird man das zugeben können. Causalität und Zweckbeziehung sind in ganz gleicher Lage. Auch im Gegensatze zur Causalität gilt offenbar bei weitem das Meiste als „zufällig", als nicht durch sie bestimmt und nicht geeignet, die Vorstellung einer Ursache nahezulegen. Oder welcher ungeübte und unbefangene Verstand hat jemals bei allen Launen des Wetters oder der Wolkenbildung, bei der Gestalt jedes Steinchens oder Blättchens an eine bestimmte Ursache gedacht? Erst der reflectirende und ausgebildete wissenschaftliche Denker kennt das Gesetz der Causalität als ein unbedingtes und ausnahmsloses, und doch auch so wohl nur in der äußeren Natur. Denn wer irgend wo im geistigen Leben eine Freiheit annimmt, der sagt eben damit, die Causalität herrsche nicht über alles, was ist oder geschieht, gleich unbedingt. Und wie ist es nun mit der Zweckbeziehung? Auch diese als bedingenden Grund zu setzen, findet ein ungebildeter Verstand der äußeren Natur gegen-

über sich nur in seltenen Fällen, gewissermaaßen nur ausnahmsweise veranlaßt; das Uebrige ist ihm „zufällig", d. h. nicht durch Zwecke bestimmt. Wo aber ist der Beweis, daß ein wissenschaftliches Denken sich nicht gerade so wie es bei der Causalität der Fall ist, gezwungen sähe, die Zweckbeziehung überall und ausnahmslos allem Begreifen und Erklären der Dinge zu Grunde zu legen? Wir meinen, daß wer einmal Zwecke setzt, sie auch überall und als oberstes Princip für Alles setzen muß, schon aus dem einfachen Grunde, weil eine Grenze für das Walten des Zwecks durch den Zweckbegriff selbst ausgeschlossen ist. Ist einmal der Zweck thätig, so wird ihm Alles Mittel und er greift über Alles hinüber; im Reich des Daseyenden kann es keine Bretterwand geben, die das zweckmäßig Bewegte vom Zwecklosen schiede. In Bezug auf den Umfang der Geltung wie auf die Nothwendigkeit der Anerkennung ist mithin zwischen Zweckbeziehung und Ursachlichkeit kein Unterschied. Jede von beiden gilt für den ungeübten Verstand nur in besondern Fällen, für ein wissenschaftliches Denken gleich ausnahmslos. Oder vielmehr, wenn ein Unterschied der Geltung vorhanden ist, so ist dieser zu Gunsten der Zweckbeziehung. Denn möglicherweise ist im wissenschaftlichen Denken die Causalität auf die äußere Welt beschränkt oder erleidet sie doch durch das Princip der Freiheit eine Ausnahme in der Welt der inneren geistigen Thatsachen. Für die Zweckbeziehung aber giebt es, wenn sie überhaupt einmal gesetzt ist, eine solche mögliche Einschränkung in keiner Weise, weder in der äußeren noch in der inneren Welt. So weit wie die Causalität ein oberstes Princip und eine apriorische Denkform ist, ist es die Zweckbeziehung gewiß auch, — nämlich in dem Fall, daß überhaupt der Begriff einer Zweckthätigkeit in der Natur nicht von vorn herein ein unberechtigter wäre. In diesem Falle aber müßte man sich des Redens von Zwecken überhaupt gänzlich enthalten.

Es ist diese Stimmung des Verfassers, die wir oben als eine Art von Scheu vor der Metaphysik bezeichnet haben, was auch weiterhin den Gang seiner Untersuchung bestimmt. Er

möchte nämlich den Streit über die Zweckursachen auf dem Boden der Erfahrung ausfechten. Die wahrgenommenen Thatsachen der vorhandenen Welt, und speciell die Thatsachen des organischen Bildens und Lebens, — denn das Andere soll ja nicht nach Zwecken beurtheilt werden können, — liefern ihm das Material zu dem Beweise, daß eine nach Zwecken thätige Kraft in der Natur vorhanden ist. Dieser Beweis bildet den ersten Theil des Buches. Der zweite stellt dann die Frage nach dem Träger und der obersten Ursache dieser zweckthätigen Kraft, und hier erst geht der Verfasser näher auf die metaphysische Seite des Problems ein.

In manchen Stücken hat dabei die Auffassung des Verfassers mit derjenigen Kant's eine große Aehnlichkeit; und nicht ohne guten Grund. Denn wie Janet die Metaphysik meidet, so glaubt Kant durch seine Prüfung des Erkenntnißvermögens bewiesen zu haben, daß Metaphysik unmöglich ist. Wenn nun nichtsdestoweniger in dem Geiste Kant's der teleologische Gesichtspunkt zu allen Zeiten von hervorragender Bedeutung gewesen ist, so ist es nur natürlich, daß er an der Zweckbeziehung das hervorzuheben bestrebt ist, was der erfahrungsmäßigen Betrachtung am nächsten liegt. Es wird gut seyn, dies ein wenig näher ins Auge zu fassen.

Dereinst hatte Kant zum Behuf des Erweises einer das All durchdringenden zweckthätigen Weisheit von den einzelnen nützlich erscheinenden Einrichtungen und Anordnungen im Universum und von den angenommenen wunderbaren Eingriffen eines überweltlichen Gottes den Blick hinweggelenkt und auf die in den materiellen Elementen und in den einfachsten mechanischen Gesetzen des Weltalls vorhandene und erkennbare Vernunft hingewiesen, durch die allein es möglich werde, daß die Materie sich selbst überlassen auf rein mechanischem Wege das Harmonische, Angemessene und fortschreitend das immer Vollkommnere erzeuge. Daß in diesem Sinne eine Zweckmäßigkeit aller Dinge in der Welt wahrgenommen und erfahren werde, gilt ihm als ausgemacht, und eben deswegen der Schluß auf einen weisen

Urheber als geboten. Dabei hat Kant allerdings den Begriff der Zweckmäßigkeit der allgemeinen Stimmung seiner Zeitgenossen gegenüber wesentlich vertieft, durch das Bestreben, das Zweckmäßige überall als das immanente Resultat spontan wirkender mechanischer Kräfte, nicht als etwas äußerlich in die Dinge und ihre Bewegungen Hineingetragenes darzustellen, — ein Rückgang auf den echten Leibniz aus seiner populären Entstellung. „Es ist ein Gott eben deswegen", sagt er in der Vorrede zur Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels (1755), „weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." Mit größtem Nachdruck macht Kant auf die in den allgemeinen Naturgesetzen hervorleuchtende Ordnung und Angemessenheit aufmerksam; diese allein ist ihm der sichere Beweis dafür, daß die ganze Natur eine Wirkung der höchsten Weisheit ist (vgl. ebd. II. Thl. 7. u. 8. Hauptstück), und selbst die relativen Mängel und Unregelmäßigkeiten, die unerklärlich wären, wenn Alles unmittelbar Veranstaltung eines Gottes wäre, können diesen Beweis nur unterstützen. Gerade die einfachen Uranlagen nicht bloß in der organischen, sondern auch in der unorganischen Natur, die an den complicirtesten Wirkungen so fruchtbar sind, nicht einzelne beobachtete Nutzbarkeiten und insbesondere nicht nützliche Nebenwirkungen für den Menschen, zeugen unwiderleglich wie für die vernünftige Beschaffenheit der Welt in ihren tiefsten Principien, so auch für eine höchste schöpferische Weisheit. (Der einzig mögliche Beweisgrund u. s. w. II. Abth. 6. u. 7. Betr. 1763.)

Späterhin unter dem Gesichtspunkt des Kriticismus mußte diese Art der Beweisführung doch allzu dogmatisch erscheinen, und neue Ueberlegungen treten an die Stelle. In der Kritik der reinen Vernunft wird dem Beweise, der von der Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt auf eine absolut vollkommene Ursache der Welt schließt, so viel zugestanden, daß er jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; aber der Anspruch, den er auf apodiktische Gewißheit erheben möchte, wird zurückgewiesen. Was dagegen die Frage nach der Berechtigung des Zweckbegriffes selber anbetrifft, so wird die Idee der

Zweckmäßigkeit aller Dinge als eingeschlossen in der Idee der größtmöglichen systematischen Einheit, und eben darum gerade wie die letztere selber als unzertrennlich mit dem Wesen unserer Vernunft verbunden bezeichnet; aber es wird dabei die Bedingung aufgestellt, daß wir diesen Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit ganz allgemein allen Erscheinungen der Natur zu Grunde legen, und die Einschränkung hinzugefügt, daß sie nur im Interesse der nach Einheit strebenden Vernunft als regulatives Princip zu gelten habe, nicht als ein Mittel, objectiv das Gebiet der Erkenntniß über die Schranken möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern. (Anhang zur transscendental. Dialektik.) In der Abhandlung: Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788) heißt es: daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen; dagegen er a priori ganz wohl einsehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Princips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. Als diejenige erfahrungsmäßige Thatsache, an die sich der Begriff der Zweckmäßigkeit nothwendig anschließt, wird das Vorhandenseyn von Organismen bezeichnet. Der Begriff eines organisirten Wesens, sagt Kant, führt es schon mit sich, daß es eine Materie sey, in welcher Alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht; dies kann nur als System von Endursachen gedacht und mithin, wenigstens für die menschliche Vernunft, nur teleologisch, nicht bloß physisch-mechanisch erklärt werden. Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt wird, muß als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden. Dergleichen Kräfte kennen wir ihrem Bestimmungsgrunde nach durch Erfahrung nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstande und Willen, als eine Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der Kunstwerke. Da wir aber unabhängig von aller Erfahrung uns keine neuen Grundkräfte zu erdenken befugt sind, so müssen wir als Ursache der Organisation ein

intelligentes Wesen setzen, oder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen.

Ob unser Verfasser mit Bewußtseyn und Absicht gerade an die Aufstellungen dieser Abhandlung angeknüpft hat, ist fraglich; sicher aber ist, daß seine Ausführungen mit denen Kant's in dieser Abhandlung die größte Aehnlichkeit haben. Da ist dieselbe oder wenigstens eine sehr ähnliche Unterscheidung zwischen dem causalen und dem Zweckprincip in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gültigkeit; die gleiche Berufung auf die Thatsache der organischen Welt als die eigentliche empirische Fundstätte für die Nothwendigkeit, eine Zweckbeziehung in der Natur anzunehmen; endlich die gleiche Berufung auf die innere Erfahrung von dem Thun unserer Intelligenz im Hervorbringen von Kunstproducten, um der Production der Natur eine Vorstellung des künftigen Resultats ihrer Thätigkeit als bedingenden Grund ihres Verfahrens zu Grunde legen zu dürfen. Aber Kant bleibt bei dieser Art die Zweckmäßigkeit abzuleiten nicht stehen. Er thut weitere Schritte, um die Zweckmäßigkeit als eine a priori nothwendige Betrachtungsweise unserer Vernunft aus der Natur unserer Urtheilskraft abzuleiten, und diese Schritte macht Janet nicht mit.

Den Begriff einer immanenten Zweckmäßigkeit, den Kant zuerst wieder entdeckt und an unserer nothwendigen Auffassung des Organischen nachgewiesen hat, hat Janet acceptirt; aber statt einer Grundform der für die menschliche Vernunft mit innerer Nothwendigkeit gegebenen Erkenntniß ist ihm die Teleologie ein empirisch gefundenes Naturgesetz (p. 597. 605. 472). Das aber kann nicht leicht auf Zustimmung hoffen. Die Empiriker werden sich nicht überzeugen lassen, daß irgend etwas, was uns in der äußeren Erfahrung begegnet, der mechanischen Erklärungsweise schlechthin unzugänglich sey, und man muß ihnen darin beistimmen. Was bisher zu erklären nicht gelungen ist, wird später erklärlich werden. Die Metaphysiker und Idealisten aber werden da höchstens Wahrscheinlichkeit nachgewiesen finden, wo volle apodiktische Gewißheit möglich und erreichbar ist. Eine Teleologie läßt sich nicht genügend auf Beobachtung und Er-

wägung einzelner Erscheinungen und Thatsachen in der Natur begründen. Jede einzelne beobachtete scheinbare Zweckmäßigkeit findet eine ebenso große und ebensowohl beobachtete Unzweckmäßigkeit sich gegenüber als negative Instanz, aus der ebensowohl bewiesen werden kann, daß das scheinbar Zweckmäßige in der That etwas Vereinzeltes und Zufälliges ist. Nur in der Idee des Weltganzen und in der Erwägung der Beziehungen, in welchen die menschliche Vernunft durch ihre Natur zu diesem Weltganzen steht, kann eine sichere Grundlage für die teleologische Anschauungsweise gefunden werden, wenn eine solche überhaupt zu finden ist.

Worin uns Janet hinter der Aufgabe scheint zurückgeblieben zu seyn, läßt sich nicht deutlicher bezeichnen, als an seiner Auffassung der Platonischen Teleologie, die er in einem Excurs des Anhangs S. 710—735 darlegt. Janet findet keine unmittelbare Verbindung zwischen der Ideenlehre und der Lehre, daß Alles nach Zwecken geordnet sey; die Lehre von einer weltbildenden und Alles aufs beste ordnenden Vorsehung sey nur leise auf eine mehr oder minder willkürliche Weise an die Lehre von den Ideen angelehnt. Daß dies, wenn es so wäre, wenigstens gegen die Absicht des Plato eingetreten wäre, ist außer Zweifel. Denn an jener auch von Janet angeführten Phaedon-Stelle, die für Platon's Teleologie wie zugleich für die tieferen Gründe der Ideenlehre ein classisches Ansehen immer behaupten wird (p. 97—100), wird die Ideenlehre geradezu als das nothwendige Fundament einer Lehre von den Zwecken dargestellt. Der kategorischen Behauptung des Anaxagoras von einer alles begründenden Vernunft, deren Wirksamkeit er doch im Einzelnen darzulegen nicht einmal versucht hatte, wird als die einzig richtige Methode gegenübergestellt, daß das Denken sich auf sich selber, seine eigene Natur und seine Bedingungen zu besinnen habe (p. 99 D — 100 A). So findet man, daß wenn es Erkenntniß geben soll, es Ideen im Sinne von festen Gattungen des Seyenden geben muß, die in allem Einzelnen ein reales Daseyn erhalten und behaupten. Im Phaedon nun von den Ideen weiter

auf die Zwecke zu kommen, war kein Anlaß; der Zusammenhang aber liegt in der Sache und auch in so vielen Platonischen Dialogen mit hinreichender Deutlichkeit vor. Das sich in der unendlichen Vielheit des Werdens und der Bewegung behauptende Seyende, das ebenso in dem Resultat des Werdens immer wieder als das Gleiche erscheint, wie es jedem Werden vorhergeht; das Allgemeine, was das Werden innerlich bestimmt, die Form, welche der Bewegung ihr festes Maaß und Ziel setzt: das eben ist der Zweck, für dessen Verwirklichung die äußeren Ursachen nur die Bedingungen, die Mitursachen, die Mittel abgeben. Eine Welt, in welcher Ideen als Musterbilder alles Werdens die formende Macht in aller Zufälligkeit der Bewegung üben, ist eine geordnete Welt, und alle Ordnung zeugt von einer sie setzenden und in ihr sich offenbarenden Vernunft.

Wir meinen nun, daß in der That der von Plato eingeschlagene Weg, um zu einer Lehre von den Zwecken zu kommen, der einzig mögliche ist. Der Weg zu den Zwecken führt nothwendig durch die Erwägung hindurch, daß ohne ein im Objecte des Erkennens reales Allgemeines, ohne Ideen, Formen, Begriffe, welche die Vielheit des Werdens zügeln, ein Erkennen unmöglich ist; oder wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft die Sache faßt: die menschliche Vernunft muß die Welt nach Zwecken beurtheilen und die Natur so vorstellen, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte, weil zwischen den allgemeinen Naturgesetzen und den besonderen empirischen Gesetzen ein vernünftiger Zusammenhang gedacht werden muß. Der Idealismus ist die nothwendige Voraussetzung der Teleologie. Und andererseits, welche verschiedenen Formen der Idealismus auch annehme, Teleologie ist seine nothwendige Consequenz und zugleich sein charakteristisches Merkmal. Wer das Recht der Teleologie erweisen will, muß zunächst durch Metaphysik das Recht des Idealismus erweisen. Zweckbeziehung ist in den Dingen nur so viel, als Vernunft in ihnen ist; Vernunft in den Dingen aber wird nicht auf empirische Weise beobachtet, sondern läßt sich nur durch metaphysische Betrachtung er-

greifen. Kant selbst, indem er die Natur der praktischen Vernunft untersucht, betritt den scheinbar von ihm selbst verlegten Weg der Metaphysik, und wenn wir von der Form des Ausdrucks auf den wahrhaft in ihm enthaltenen Begriff zurückgehen, so ist eine Reihe von echt metaphysischen Erwägungen der wahre Gehalt auch der Kritik der Urtheilskraft. Zur Zweckbeziehung gelangt auch Kant nur durch Metaphysik.

Demnach können wir den beredt vorgetragenen und weit ausgesponnenen Erörterungen Janet's, durch die er zu erweisen sucht, daß man durch eine Reihe von Inductionen und nur durch diese zur Statuirung der Zweckursache gelangen kann, nur einen bedingten Werth zugestehen. Der entscheidende Grund, welcher zur Annahme einer Zweckbeziehung zwischen den Dingen zwingt, ist ihm das Zusammentreffen einer sehr großen Anzahl heterogener Elemente zu einer einzigen und bestimmten Wirkung: aber die Haupterwägung, die diesem Argumente seine Kraft verleihen soll, daß nämlich ein solches Zusammentreffen mechanisch nicht erklärt werden könne, ist kaum von zwingender Kraft. Ein jedes solches Zusammentreffen, wie verwickelt auch immer es sey, erlaubt nicht nur, sondern fordert eine mechanische Erklärung; denn daran zweifelt ja auch Janet nicht, daß der Mechanismus überall das Mittel zur Herbeiführung jedes Erfolges ist (p. 217). Es stände um die Teleologie schlecht, wenn sie sich mit dem begnügen müßte, was mechanisch nicht erklärbar ist; denn durch das stetige Vordringen der empirischen Naturforschung würde so das Gebiet der Teleologie stetig mehr und mehr eingeschränkt werden und ihre vorübergehende theilweise Berechtigung sich dem Grenzwerthe Null immer weiter annähern. Ferner, was der eine Fall nicht schon selbstverständlich enthält, das kann auch die Vielheit der Fälle nicht geben. Wird bei der ersten Beobachtung nicht das Allgemeine als Gesetz, als Gattung, als Zweck hinzugedacht, so kann es durch bloße Häufung von völlig gleichgültigen Einzelheiten nur dem Worte nach erschlichen werden. Wenn nur von einem wiederholten Zusammentreffen gleichartiger Bedingungen mit gleichartigem Erfolge die Rede ist, so wird

nicht darauf reflectirt, daß diese sogenannte Gleichartigkeit ja eben nur ein anderer Ausdruck ist für das durch die Natur des Geistes mit Nothwendigkeit im Objecte vorausgesetzte Allgemeine des Begriffes, für Gattung, Gesetz, Form, Idee, für solches also, was in keiner Beobachtung oder Wahrnehmung gegeben ist, sondern die eigene Thätigkeit des Geistes bezeichnet, von der wir allerdings meinen, daß sie der inneren Wahrheit der Objecte nicht widerspricht, sondern mit ihr bei richtigem Verfahren in nothwendiger Harmonie steht.

Auch die Art, wie Janet den Begriff des Zweckes selber faßt, ist durch die nicht zu billigende Methode, wie er den Zweck in den Dingen finden lehrt, einigermaaßen beeinträchtigt. Gerade das, was uns an Kant's Teleologie schließlich als das Bedeutsamste erscheint, erregt Janet Bedenken. Nur da, sagt er, wo die Erhaltung des Wesens Gegenstand einer Empfindung sey, könne das Daseyn als ein Gut und somit als Zweck angesehen werden. Die anderen Wesen haben ihren Zweck außer sich. Kant habe den äußeren, relativen Zweck, die Nützlichkeit, zu sehr dem inneren Zweck preisgegeben (p. 219 ff.). Habe die Natur den Pflanzenfresser gebildet, um sich von Pflanzen zu nähren, so habe sie auch die Pflanzen dazu gebildet, von jenen gefressen zu werden. Für das Lamm sey es nur ein Accidens, diese Bestimmung, vom Wolf gefressen zu werden; aber es sey doch eine der Absichten, welche die Natur hatte, als sie das Lamm schuf. Der Mensch sey dazu geschaffen, die Dinge zu seinem Nutzen zu verwenden, und also seyen auch die Dinge geschaffen, um vom Menschen verwandt zu werden. — Das scheint uns doch eine sehr gefährliche Betrachtungsweise, ein Rückfall in die vor-Kantische Physikotheologie mit ihren spielerischen Ungeheuerlichkeiten, wobei, wie Voltaire mit Recht spottet, die Nase als mit Weisheit dazu geschaffen bewundert wird, um eine Brille zu tragen. Das Bedenkliche dabei ist, daß mit völlig gleichem Rechte Jegliches für jedes Andere als verderblich und zerstörend anerkannt werden muß, die Zweckmäßigkeit also damit doch wieder als etwas Ausnahmsweises und Zufälliges erscheinen

würde, welches nur von außen in die seelen= und vernunftlose Natur hineingetragen wäre.

Es hängt damit zusammen, daß Janet der Frage des Uebels, des Bösen, der Unvollkommenheit überhaupt absichtlich aus dem Wege gegangen ist und sie nur an einigen Stellen, wo sie allzu aufdringlich den Weg versperrte, leicht gestreift hat. Wer die Natur nach Zwecken begreifen will, für den ist diese Frage des Unzweckmäßigen die allerwichtigste und nicht zu vermeidende. Es ist keine genügende Entschuldigung, daß die Frage des Uebels nur indirect das Problem berühre, wie es sich Janet gestellt, daß sie alles Uebrige verschlungen haben würde, daß der Zweck der Untersuchung gewesen sey, die Weisheit, nicht die Güte im Universum aufzusuchen (p. 675). Denn wie kann Weisheit ohne Güte seyn, oder wie kann eine vom Bösen und Unvollkommenen gänzlich durchdrungene Welt mit einer sie durchwirkenden Zweckthätigkeit bestehen? Kann etwa eine Hinweisung auf die zuweilen beobachtete Nützlichkeit des Uebels (p. 451) den Einwurf entkräften? So lange nicht das Unzweckmäßige als ein integrirendes Moment im Zweckprocesse selber nachgewiesen und begriffen ist, ist alles Uebrige problematisch. Was Janet zur Lösung dieses schwierigsten aller Probleme beibringt, ist wenig eigenthümlich und reicht entfernt nicht an die Größe der Aufgabe heran. Es wird zugestanden, daß die Form nicht gänzlich über die Materie obgesiegt habe, die Zweckmäßigkeit nur wie eine Tendenz in den Dingen sey, nur ein Durchschnitt, ein Compromiß zwischen der Selbsterhaltung jedes lebenden Wesens und den allgemeinen Bedingungen der Stabilität, welche die Erhaltung des Universums erfordere. Aber wie es kommt, daß eine allmächtige Weisheit die Sache nicht besser und zweckmäßiger hat einrichten können, wird damit nicht erklärt. Die Welt müsse aus Substanzen und Ursachen von bestimmter Beschaffenheit bestehen, die nur gewisse Combinationen zulassen; darum sey nicht Alles erreichbar, müßten Anomalien, Lücken, Unvollkommenheiten bleiben. Die Welt sey für den Schöpfer ein Problem der Maxima und Minima; es gelte ein Maximum

des producirten Guten zu finden mit einem Minimum des Verlustes. Im Universum verliere sich wie bei einer Maschine ein Theil der Kraft auf den Conflict und die Reibung der Theile (p. 329—348). Diese dem Aristoteles und Leibniz entnommenen Betrachtungen reichen doch nicht aus, um die von den Unzweckmäßigkeiten in der Welt hergenommenen Einwendungen gegen die Zwecklehre zu widerlegen. Denn alles jenes Verfehlen sieht nach beschränkter Macht oder nicht durchaus gutem Wollen aus; die Vernunft aber im Universum, wenn sie überhaupt anerkannt wird, muß als absolut anerkannt und darum alle partielle Unvernunft selbst als ein Moment in der weltbeherrschenden Vernunft begriffen werden. In dieser Beziehung ist von Janet kaum ein Schritt vorwärts gethan worden. —

Wir haben einigen und wie uns scheint nicht leichten Bedenken und Einwendungen gegen Janet's Betrachtung der Zweckursachen Worte geliehen. Aber damit haben wir keineswegs das hohe Verdienst des Buches in Zweifel ziehen wollen, das mit edler Wärme, mit hervorragender Beredsamkeit geschrieben, von tiefgehenden Studien, reichen Kenntnissen, großer Energie des Denkens zeugt und die Sache in vieler Beziehung zu fördern im Stande ist. In nicht wenigen Fällen bedauern wir, daß die Erwägungen, die uns als die treffendsten und hauptsächlichsten erscheinen, nicht genügend in den Vordergrund gerückt sind; aber nur in den seltensten Fällen vermissen wir sie überhaupt. Zuweilen werden die rein sachlichen Gesichtspunkte durch fremdartige Elemente getrübt und durchbrochen; aber wenn sie nicht immer ihr volles und ganzes Recht erlangt haben, so sind sie doch meistens mit Geschicklichkeit und nicht ohne schlagende Kraft vorgetragen. Dies Buch eines unserer Nation fremden Mannes hat nicht wenige der glücklichsten Gedanken unserer ersten Denker in ein helles Licht gestellt und sich erfolgreich angeeignet, nicht ohne eine zuweilen tief eindringende Kritik zu üben. Es mangelt die Entschiedenheit eines klar und bestimmt ergriffenen Princips; der empiristischen und äußerlichen Betrachtungsweise zumal einiger englischen Denker aus neuerer Zeit scheint uns zu viel eingeräumt

zu seyn. Aber um so mehr ist das glücklich und übersichtlich componirte Buch bei seinem nicht unbeträchtlichen Umfange ein wahres Arsenal von Erwägungen, Betrachtungen, Ueberlegungen, die sehr verschiedenen Standpunkten entsprechen, und für die Annahme einer zweckmäßig das All durchwirkenden Vernunft zwar nicht immer den stringenten Beweis erbringen, aber die Wahrscheinlichkeiten häufen und einen sichern Dogmatismus der mechanischen Weltanschauung stutzig zu machen wohl geeignet sind.

Hervorragend glücklich ist Janet in der Polemik. Wenn er (S. 251—313) ausführt, daß die Forschung nach den physischen Ursachen der Erscheinungen die Forschung nach ihrer geistigen Bedeutung, wie sie in den Zwecken erfaßt wird, keineswegs ausschließe, daß dagegen der Empiriker, der die Zweckursachen von vorn herein leugne, dies ohne alle Berechtigung thue; wenn er ferner darlegt, daß die Zweckursachen keineswegs übernatürliche Eingriffe und gegen die Naturgesetze seyen, daß sie sich mit einem universellen, auf Naturgesetzen beruhenden Mechanismus sehr wohl vertragen, daß an die Fähigkeit einer vernunftlosen Materie glauben, sich auf gewisse Ziele einzurichten, so viel heiße, als zu der Hypothese der qualitates occultae seine Zuflucht nehmen: so verdient der Gedanke und seine lichtvolle Erörterung freudige Zustimmung. Den Kern der Sache aber trifft Janet, wenn er ausführt, daß, wenn Alles nur Product des Zufalls ist, auch die physische und mathematische Ordnung ein Zufall seyn müßte, wobei es dann keine Gesetze, sondern bloße Begegnungen gäbe, die bis heute häufiger wären als andere; und damit gäbe es denn auch keine Erfahrungswissenschaft. Nur wenn man bestimmte, dazu vorbereitete Elemente setzt, werde die vorhandene Combination erklärlich. Sey aber Ordnung das Wesen der Welt, so gebe es in der Natur auch ein Princip der Ordnung, also zweckthätige Vernunft. Ohne zweckmäßige Thätigkeit, Geometrie und Aesthetik in der Natur wäre auch der Mensch zweckmäßiger Thätigkeit, der Geometrie und Aesthetik unfähig. Die Natur ist alles was wir sind, und was wir sind, haben wir von der Natur. Das schöpfe-

rische Genie des Künstlers ist die Offenbarung und das Symbol des schöpferischen Genies der Natur (p. 438—441. 239—250).

Werthvoll ferner ist die kritische Erörterung der Evolutionstheorie (p. 350 ff.), die zu dem Resultate gelangt, daß die natürliche Zuchtwahl und alle sonstigen mechanischen Hilfsmittel für sich allein gar nichts zu erklären vermögen, daß dazu ein inneres Princip der Umformung, also die Zweckursache nöthig sey. Die Erfahrung zeige nur plötzliche und sprungweise Abänderungen durch innere Keimmetamorphose, einen Rest der ursprünglichen Bildungskraft. Um die organischen Arten durch unmerkliche Veränderungen entstehen zu lassen, reiche keine noch so hoch gegriffene Zeit für die Entwicklung des Lebens auf Erden aus. Die Darwinistische Theorie lasse die vorhandene Welt als einen Specialfall in den unendlichen Bewegungen rein mechanischer Elemente enthalten seyn. Aber um die Welt zu erklären braucht man bestimmtes Material von bestimmter Form und Anlage. Alles was aus der Bestimmtheit dieser Elemente hervorgeht oder hervorgehen kann, ist durchaus ein Theil dieser ursprünglich vorhandenen Combination. Universum heißt die Totalität der Erscheinungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; es hat also immer nur eine Combination gegeben, und eben diese Combination ist die vorhandene harmonische und regelmäßige Welt. Der Urnebel war schon die gegenwärtige Welt der Möglichkeit nach, denn aus ihm wurde das geordnete System. Es war nie ein Chaos. Die Leugnung der Zweckursache aber ist die Lehre vom Chaos. Die Darwinische Meinung, daß von allen Wesen, die entstanden sind, nur die bestanden haben, die bestehen konnten, läßt sich auf das Weltganze nicht anwenden. Denn vom Lebendigen zwar mag es gelten, das dasjenige besteht, was dem Mittel, in dem es lebt, am besten angepaßt ist; aber die Welt selbst ist nicht in einem Mittel. Warum sollte sie nicht im chaotischen Zustande bestehen können? Und wenn sie nicht in demselben verharrt, wenn sie zu einem harmonischen Ganzen entwickelt ist und sich weiter entwickelt, konnte das ohne ordnende Vernunft geschehen? (p. 433—440. 233 ff.)

Wir machen aufmerksam endlich auf die höchst interessanten Erörterungen des zweiten Theils über den Träger und die oberste Ursache der Zweckbeziehung im Universum. Janet langt bei einem Theismus an, der Immanenz und Transscendenz mit einander zu verbinden sucht. Mit vollem Recht sagt er: jede Transscendenz hat ein Moment der Immanenz an sich und umgekehrt (p. 491 ff.). Die Zweckbeziehung in der Natur ist innerlich und immanent; aber begriffen wird sie nur durch ihre Beziehung auf einen transscendenten Ausgangspunkt (p. 504). Eine adäquate Vorstellung des Absoluten ist unmöglich. Aber unsere richtig gebildeten Begriffe stehen in strenger Beziehung zum Seyenden. Das Absolute mag über Verstand, Wille, Liebe hinausliegen: aber für uns ist *νοῦς* die erhabenste Vorstellung desselben. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit sind nicht bloße Namen, sondern Symbole, Näherungswerthe für den Ausdruck des absoluten Wesens (p. 558—562). Die Idee, sofern aus ihr eine Realität hervorgeht, ist nicht mehr reine Idee, sondern intelligente Thätigkeit, ein reiner, absoluter Wille. In Gott ist die Schöpfung als ideale vor ihrer Realität gesetzt, als *λόγος* außer Raum und Zeit. Der Typus der schöpferischen Thätigkeit ist nicht das mechanische Gewerbe, sondern das künstlerische Genie, wo Verstand, Wille, Gefühl in untheilbarer Einheit zusammenwirken (p. 578—595). — Auch für die Ethik werden die Consequenzen aus der Zwecklehre wenigstens angedeutet, leider nur in einem kurzen Abschnitt des Anhanges (p. 736 ff.). Nimmt man Zwecke an, so wird ein höchster Zweck gefordert, der mit der obersten Ursache identisch ist. Ein absoluter Zweck kann nur die Sittlichkeit seyn. Der Zweck der Natur ist, daß sie Gott so viel als möglich in sich verwirkliche, und dies geschieht in der Sittlichkeit. Giebt es keine Zwecke im Universum, so giebt es auch keine für den Menschen. Herrscht der Mechanismus in der Natur, so herrscht er auch im Menschen; es könnte wohl noch Lust und Nutzen Zweck seyn, aber nichts Unbedingtes und Absolutes, keine wahrhaft sittlichen Zwecke. Die Moral ist zugleich

der Abschluß und der letzte Beweis für das Gesetz der Zweckbeziehung (p. 747).

Wir haben aus dem großen Reichthum des Buches nur die Hauptumrisse und einige wenige Punkte hervorheben können. Unsere Absicht aber wäre erreicht, wenn wir recht viele Leser auch in Deutschland auf ein Buch aufmerksam gemacht hätten, welches in durchgebildeter Form die reichhaltigste Belehrung bietet und eine dauernde Bereicherung der philosophischen Literatur zu bilden geeignet ist.

Berlin. Lasson.

Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Vollendung oder die Geschichts-Philosophie, ein Versuch von **G. Mehring**. Stuttgart 1877.

Es ist ein bedeutendes, zugleich wie wir glauben zeitgemäßes Werk eines altbewährten, theologisch-philosophischen Forschers, welches wir zur Anzeige bringen. Denn es bespricht von einem hohen, weit überschauenden Standpunkt alle die Streitfragen, welche das Bewußtseyn der Gegenwart auf das Tiefste erregen und, wenigstens scheinbar oder vorläufig, in unversöhnliche Gegensätze auseinander treiben. Es ist mit einem Worte „der Versuch einer Geschichtsphilosophie", wie das Werk auch auf dem Titel sich ankündigt, nicht aber einer solchen, die in alter Weise den Geschichtsproceß nach aprioristischem Schema construirt, welches der Verfasser ausdrücklich als ein bloß subjectives Verfahren bezeichnet und verwirft, indem er darin zugleich das Zeichen des allgemeinen „Subjectivismus" unserer Zeit erblickt, welcher jetzt nach seinem eignen Bekenntniß dem Pessimismus sich gefangen geben müsse. Da sey die rechte Hilfe nur darin zu finden, daß man die Summe des objectiven Geisteslebens der Menschheit ziehe, wie es die Weltgeschichte thatsächlich zeigt, um aus dieser geschichtlichen Wirklichkeit, nicht aus subjectiven Voraussetzungen, ihr Wesen und ihr letztes Ziel zu erkennen. Und beide eben in ihrer Einheit zu erfassen, sey die Aufgabe einer wahren Geschichtsphilosophie.

Daraus erklärt sich auch die andere, Manchem vielleicht unverständlich bleibende Aufschrift des vorliegenden Werkes: „Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung.“ Es gilt der Frage nach der „Selbstvollendung“ des „allgemeinen Subjects“, welches eben die ganze Menschheit ist, und das in seiner colossalen historischen Ausbreitung, wie sie in der Geschichte empirisch vor uns liegt, sicherlich wird erkennen lassen, was das eigentliche Ziel und was die wesentlichen Bedingungen seiner „Selbstvollendung“ seyen. Der Geschichtsforscher als solcher begnügt sich mit der Erkenntniß des Besondern, der Geschichtsphilosoph erfaßt das Ganze, als „eine Verwirklichung des Selbstbewußtseyns“, d. h. als „Selbstvollendung“ des menschlichen Geistes überhaupt. Die Geschichtsphilosophie gewinnt eben damit den Begriff der Geschichte, indem sie alles einzelne Geschehen als das Erzeugniß eines Geistes aufweist, welches zugleich der Inhalt eines Wollens, und darum objectiver Geist ist. Damit wird zugleich das bloße Ereigniß zur Würde einer That erhoben, der Fatalismus in einen Zusammenhang der Weisheit umgewandelt. Hier erkennt der denkende Mensch, daß es in der Geschichte und ihren Fügungen ein Anderes und Höheres giebt, als was er selbst in ihr hervorgebracht. Hier bekommt das Subject das Uebergewicht einer Macht zu spüren, durch die es gehindert wird, sich innerhalb seiner Zirkel abzuschließen. Und dennoch kommt es damit nicht aus sich heraus, in ein Fremdes, außer ihm Liegendes, sondern immer tiefer in sein eigenes Wesen hinein.

Demzufolge ergeben sich für die Geschichtsphilosophie zwei Hauptaufgaben: sie hat zuerst zu zeigen, was uns berechtige, überhaupt von einer Einheit in der Geschichte zu reden; sodann wie diese Einheit (oder wie Referent diesen entscheidenden Gedanken auszudrücken liebt: der in das Wesen des Menschen hineingelegte, unablässig nach Verwirklichung strebende „Grundwille“ in uns) im Verlauf der Geschichte sich wirklich bethätige und dadurch gleichsam die Probe der Richtigkeit für jene

Geschichtsauffassung gebe. Der Ref. darf ganz im Einverständniß mit dem Verfasser sagen: jener „Grundwille" in uns, im Einzelgeiste wie in der Gesammtheit, ist eben das Streben nach „Selbstvollendung" und dies das Ziel, das „Telos" der ganzen Menschheitsentwicklung.

In dieser Gesammtauffassung der Geschichte muß nun Ref. schon vorläufig und abgesehen von ihrer besondern Ausführung — über welche nachher einige kritische Bemerkungen — eine jetzt gerade geforderte und durchaus erwünschte Ergänzung der mehr monographischen Behandlungsweise erblicken, wie in gegenwärtiger Zeit, zwar emsig und vielseitig, aber ohne Beziehung auf einander und der leitenden Ideen entbehrend, die Forschungen über den Menschen angestellt werden. Wir haben vortreffliche ethnographische und culturgeschichtliche Werke aufzuweisen; wir besitzen eine reichhaltige, vielleicht noch unübertroffene „Anthropologie der Naturvölker" des trefflichen Th. Waitz; es hat die ganz neue Wissenschaft einer „Völkerpsychologie" in ihren ersten Versuchen sich entwickelt; die Geschichte der „Menschenrassen" ist sorgfältig bearbeitet worden; eine vergleichende Geschichte der Menschensprachen dringt tief ein in die Gliederung, Verwandtschaft wie Sonderung der historischen Völkerstämme. Aber all diesem Belehrenden und Werthvollen fehlt der einende Faden, die Alles zusammenfassende Betrachtung und damit das eigentlich erst belehrende Gesammtergebniß, welches eben nur, wie wir im Einverständniß mit dem Verfasser behaupten, in einer auf das allgemeine Wesen des Menschen zurückgreifenden philosophischen Betrachtung gefunden werden kann. Darum muß es von hohem Interesse seyn, den Untersuchungen des Verf. und ihrem Ergebniß etwas näher zu treten.

Das Object der Geschichte ist nur der Mensch, aber nicht als Einzelwesen, sondern sofern er für die Gemeinschaft bestimmt ist; auch nicht als Naturwesen. Als letzteres pflanzt er nur die Gattung fort, gleich dem Thiere; erst als geistiges Wesen vermag er neuen Inhalt in die Zeit zu legen. Er schafft die Zeit, indem er neuschöpferisch ihr Bedeutung giebt. So

arbeitet er sich aus seiner Gegenwart in die Zukunft. Darum giebt es nur für den Menschen ein wahrhaftes Vorher und Nachher, d. h. ein geschichtliches Fortschreiten. Aber das Vorher wirkt dabei nicht als einfache Ursache (in mechanisch determinirender Weise). Der Wille wählt, setzt sich Ziele. Darum ist die Bewegung der Geschichte keine Kreisbewegung, sondern eine Bewegung zu einem „Telos" hin. Aber weil die Vielheit der Willen, welche sich hier begegnen, dieselbe ebenso hemmt als fördert, so kann jene Bewegung nicht gradlinig verlaufen, sondern nur zu mancherlei Spirallinien sich gestalten. Allgemeine Bedingung aber ist, daß jene Ziele in's Denken reflectirt, durch Gegensätze hindurchbewegt, in der „Dialektik" des Kampfes vereinigt und als bleibende Resultate, als „concrete Lebensgestalten" fixirt werden. Das Gesammtergebniß davon ist die Cultur. Culturvölker sind nur diejenigen, welche eine historische Entwicklung in jenem Sinne vollzogen haben.

Die geschichtliche Entwicklung bildet sich auf dem Wege des „Persönlichkeitsprocesses". Dieser vollzieht sich dadurch und besteht darin, in welcher Weise das Individuum, das Einzel-Ich, mit den ihm gegebenen Voraussetzungen sich in Verhältniß setzt. Durch Aeltern, Familie, Volk mit dem ganzen Inhalte, der darin liegt, ist es an bestimmte Beziehungen gefesselt, zu denen es sich in ein freies Verhältniß (der Anerkennung oder Ablehnung) setzen muß. Indem es solchergestalt über das bloß Individuelle in ihm hinausgeht, wird es „Persönlichkeit", welche eine Fülle von Fremdem in sich hegt; indem es jedoch dies Fremde individuell verarbeitet, bleibt es in dieser Einheit mit dem Andern dennoch individuell, ist „concrete" Persönlichkeit.

Dieser Proceß zwischen dem Vorauszusetzenden (A) und dem daraus sich entwickelnden Individuellen (a) kann jedoch nicht als ein regressus in infinitum nach rückwärts gedacht werden. Wir müssen ein „erstes Bewegendes" annehmen, von welchem der Proceß seinen Ausgang genommen und das ihn fortleitet. Sofern die Idee bewegende Macht ist, erweist sie sich als Princip; sofern sie ein Gedachtes seyn muß, wohnt sie einem

Denkenden bei. Sofern sie das Erste eines Persönlichkeitsprocesses ist, bethätigt sich in ihr die Person. „So wird man in all diesen Beziehungen zurückgeführt auf ein Urwesen, als Urperson, auf Gott, welcher die Idee in sich trägt und aus sich setzt. Die Geschichte wird dadurch das Ineinanderweben des Göttlichen und Menschlichen." (S. 46. 47. Vgl. dazu S. 54, wo der letztere Gedanke näher ausgeführt wird.)

Hier reiht die „teleologische Frage" sich an: für Wen existirt Geschichte; oder was ist der Zweck der Geschichte? Hier erklärt sich nun der Verfasser entschieden und mit zutreffenden Gründen gegen die bekannte Geschichtsauffassung, welche darin den dialektischen Proceß einer unpersönlichen Idee, eines nebulistischen Absoluten erblickt, „welches die Geschichte zur Schädelstätte alles Lebendigen herabsetzt". Die Geschichte ist nur für die Person, wie durch sie. Und diese kann nur der Mensch seyn; aber nicht einzelne Bevorrechtete, sondern ein Jeglicher, welcher vom Persönlichkeitsproceß ergriffen seine geistige Bedeutung in ihm gewonnen hat. Dieser Begriff, der zugleich die Einheit der Geschichte und die Idee einer Menschheit uns verbürgt, ist wenigstens als „Postulat" festzuhalten. Die Entscheidung darüber kann nur durch Erforschung der wirklichen Geschichte herbeigeführt werden. (S. 55—62.)

Dieser Grundgedanke, welchem Ref., wie sich von selbst versteht, mit voller Beistimmung sich anschließt, wird in seinen allgemeinen Consequenzen sogleich auf treffende Weise ausgesprochen. Jedes Individuum ist für die Idee der Geschichte wesentlich. Keines ist nur für Andere da, sondern Jedes ist Selbstzweck; es ist nur insofern für die Uebrigen, als diese auch für Jenes sind. Darum ist ein ethisches Gemeinwesen das Ziel der Geschichte. Mit dem Selbstzweck des Individuums ist zugleich seine Selbstbestimmung gesetzt. „Die Urperson, indem sie den Persönlichkeitsproceß begründet, beschränkt sich selbst in Selbsthingabe."

Um die Idee der Geschichte in ihrer „Ausführung"

(§. 14) kennen zu lernen, bedarf es einer Sichtung der Quellen, aus denen ihre Erkenntniß geschöpft wird. Es ist zuerst die „Sage", welche insofern als Geschichtsquelle nicht zurückzuweisen bleibt, indem sie große, das Bewußtseyn eines Volkes oder Stammes mächtig erregende Begebenheiten in der Erinnerung desselben bewahrt, wenn auch „unreflectirt" ausschmückt. Darum begleitet die Sage auch die Begebenheiten der eigentlichen Geschichte; und selbst das Leben bedeutender Menschen ist mit einem Sagenkreis umgeben. Die zweite Quelle ist die „offene Geschichte" in ihrer kritisch festgestellten Thatsächlichkeit, welcher endlich die „Weissagung" der Zukunft sich anschließen darf. „So weit aus dem Theile das Ganze erkannt wird, dem jener angehört, so weit wird auch aus dem Ganzen der Idee, unter Beachtung dessen, was in der Vergangenheit schon ausgeführt ist, sich der Inhalt der Zukunft diviniren lassen. Auch die Zukunft gehört der Geschichtsphilosophie; wir legen hier den Anspruch nieder, um ihn an seinem Orte wieder aufzunehmen." (S. 69.)

Den „Anfang" der Geschichte (§. 16. 17) müssen wir uns als einen normalen, aber unentwickelten Urzustand denken. Wie dieser indeß zu deuten sey, darüber gehen die Ansichten sofort auseinander. Die Einen lassen die Geschichte von einem normalen Höhepunkte beginnen und von da abwärts in einen selbstverschuldeten Verfall herabsinken. Die Andern lassen sie von einem untermenschlichen Zustande, von einer thierähnlichen Existenz beginnen. So fordere es — sagen sie — die naturwissenschaftliche Betrachtung, und so werde es bestätigt durch die einzelnen Bruchstücke des Menschengeschlechts, welche in einem thierähnlichen Zustande zurückgeblieben seyen. „Neben diesen beiden Ansichten dürfte wohl noch eine dritte Platz greifen."

Eine andere dritte (oder vierte) Ansicht übergeht der Verfasser, obgleich sie jetzt gerade vielen Beifall findet, indem sie das ganze lästige Problem eines „Zwecks" der Geschichte als nicht vorhanden betrachtet und so kurzweg über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Wir möchten sie deßhalb die „antiteleo-

logische" nennen; es ist die von Schopenhauer einerseits, vom Materialismus andrerseits vertretene Lehre, welcher zugleich noch ein gewisser, weitverbreiteter historischer Skepticismus und Pessimismus Nahrung giebt oder Vorschub leistet, der entdeckt haben will, daß bei Allem, was der Mensch erstrebe, es am Ende doch nur auf „Selbstillusion" hinauslaufe, da jede erstrebte und genossene Lust nothwendig in desto größere Unlust umschlage. Der gemeinsame Grundgedanke dabei ist, daß dem menschlichen Treiben, für den Einzelnen wie für die Gesammtheit, überhaupt kein objectiver Zweck, keine vorgezeichnete Bestimmung innewohne. Alles sey auf die blindnothwendige Wirkung des Causalitätsgesetzes zurückzuführen. Was von dieser Theorie zu halten sey, — Referent glaubt ihren Werth anderswo gründlich beleuchtet zu haben — dies wird auch im gegenwärtigen Zusammenhange noch nach einer bestimmten Seite zur Sprache kommen müssen.

Hier interessirt uns zunächst die eigene Ansicht des Verfassers, während wir seine Kritik der zweiten, der „Ascensionstheorie", wie sie namentlich durch den Darwinismus vertreten ist, den Anhängern derselben zu sorgsamster Beachtung empfehlen. (S. 73—78.)

Ist ein Persönlichkeitsproceß nothwendig, so kann doch auf die Einheit des Menschengeschlechts nicht verzichtet werden. (§. 18.) Ist diese Einheit gewiß, so muß daraus auch die Einheit der Abstammung gefolgert werden. Will man die Zahl der ersten Menschen unbestimmt lassen — ob nur Ein Menschenpaar oder mehrere, wiewohl nach der lex parsimoniae in der Natur eines ausreichen würde: — so ist wenigstens die Gattungseinheit derselben unbezweifelt anzunehmen. Diese kann aber nach den einfachen Verhältnissen der Urzeit nur als Familieneinheit gedacht werden. Daraus folgt zugleich, daß es nur einen Ort, eine einzige Stätte gegeben haben könne, von welcher aus das Menschengeschlecht über die Erde sich verbreitet habe. Die neueren Bedenken dagegen, welche in der uralten Rassenverschiedenheit des Menschengeschlechts gefunden

werden, sucht der Verf. kurz, aber meines Bedünkens nicht völlig gültig abzulehnen (S. 84. 85); auch der Autochthonenglaube ist ihm keine gültige Instanz gegen jene Voraussetzung. (S. 86.) In letzterer Beziehung geben wir ihm Recht, während wir in dem Gesammtergebniß obiger Argumentation mancherlei Zweifelhaftes oder Bestreitbares zu entdecken glauben; — worüber nachher!

Aus der Wurzel des Familienlebens erwuchs nun jede umfassendere Gemeinschaft, namentlich die des Volkes. Volkseinheit entsteht nur aus den „Mitteln geistiger Vereinigung“ in Sprache, Lebensweise, Geschichte. Daher ist das eigentlich Bindende eines Volkes, wie der Verf. an der Geschichte des israelitischen Volkes zeigt (S. 89), nicht der gemeinsame Boden oder die klimatischen Verhältnisse, sondern die geistige Gemeinschaft im Glauben und in Sitte.

Hat sich uns nun der einheitliche Anfang und der ursprünglich normale Zustand des Menschengeschlechts „als das einzig Denkbare ergeben“, haben die dagegen vorgebrachten Einwendungen „sich nicht als haltbar erwiesen“: so tritt nun freilich mit um so größerm Nachdruck die Nothwendigkeit der Erklärung des entgegengesetzten Zustandes ein, in welchem wir die Menschheit jetzt erblicken. Sie zeigt statt der Einheit eine Zersplitterung bis in die letzten Bruchstücke, statt normaler Verhältnisse eine nach jeder Richtung allgemein verbreitete Verderbung, welche bis zu einer Aussicht auf Vernichtung in der Zukunft treibt. (S. 90.)

Was ist Grund und Ursprung dieser „Zersplitterung“? (§. 20. 21.) Wie die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts in der Persönlichkeit begründet ist, so kann auch der letzte Grund seiner Zersplitterung nirgend anderswo gefunden werden. Er liegt in der Fähigkeit des Individuum, sich selbst zu bestimmen. Sofern nun darin ein Fürsichseyn und in diesem ein Moment der Verneinung gegen Anderes enthalten ist, so kann auch dieses Verneinende und darum Trennende

möglicherweise ein Uebergewicht erlangen über das Vereinigende, und die Veranlassung dazu kann auch wieder eine mehrfältige seyn. Alle diese Erwägungen zusammen vermögen aber nichts weiter, als den Anlaß der Zerreißung, die Möglichkeit derselben zu erklären. Von einer nothwendigen Verursachung kann nicht die Rede seyn, weil das, was wir erklärt haben wollen, nämlich die Zerspaltung durch Selbstbestimmung, daraus nicht erklärt werden könnte. Sie würde nämlich den ganzen Vorgang in einen bloßen Naturprozeß verwandeln. Der wirkliche Eintritt der Trennung bleibt demnach für uns eine Thatsache, „eine grundlose Thatsache oder eine zufällige in dem Sinne, daß wir den entscheidenden Beweggrund nicht kennen."

Grundlos nennen wir die Trennung, sofern sie nicht äußerlich verursacht wurde. Existirt sie aber einmal in ihrer verneinenden Wirkung gegen die Idee (des „Guten"), so wirkt sie als Grund und wird zum Princip. Daß dies geschehen, erweist sich dadurch, daß das „Böse" nicht vereinzelt geblieben, sondern sich ausgebreitet hat, daß es fortwirkt und sich fortpflanzt in alle Kreise menschlicher Gemeinschaft. So ist der „Abfall" in den normal verlaufen sollenden Geschichtsproceß hineingekommen. (§. 22.)

Nach dieser allgemeinen Begründung werden wir nun von dem Verfasser in einen wohlbekannten und schon vielseitig behandelten Ideenkreis eingeführt. Es ist die alte Lehre vom „Sündenfalle", mit Allem, was weiter daraus gefolgert wird. Wir dürfen deßhalb unser Referat über das Neue und Eigenthümliche der Begründung kürzer und summarischer fortsetzen, ohne jedoch das vielfach Geistvolle der Behandlung zu verschweigen, welches der Verf. dieser mehr theologischen als philosophischen Auffassung der Menschengeschichte abgewonnen hat.

Der Abfall von der Idee zeigt sich zuerst am Individuum in seinem selbstsüchtigen, ideenwidrigen, darum sich selbst zerstörenden Wollen und Streben. Im Gemeinschaftsleben sodann, in dem der Familie, wie dem der Stammesgemeinschaft, erheb-

sich Widerstreit der Willen gegen einander, Familienhader, Trennung der Stämme bis zur Stammesfeindschaft, Krieg, allgemeine Verwilderung. Im Verhältniß des Menschen zu seiner eignen sinnlichen Natur zeigt sich die tiefste Verkehrung, die Unterwerfung des höheren Willens unter den Sinnentrieb, mit allen Folgen, die dieser Umsturz im Gesammtzustande des Menschen herbeiführen mußte. Im Verhältniß des Menschen zum höchsten Wesen verliert er den Glauben an das eine und einende Princip, an die „Urperson", Gott. (§. 11. 27.)

Bei diesem wichtigen Punkte geht nun der Verf. auf die Ursachen zur Entstehung des Polytheismus ein. Er findet die Grundursache davon gleichfalls in der Verkehrung des menschlichen Selbstbewußtseyns und Willens durch das „Böse". (S. 113.) Aller Abfall von dem einen, lebendigen Gott ist zunächst Autotheismus. Der Mensch macht sich selbst zum Mittelpunkt, um welchen alles Andere sich bewegen, dem es sich unterwerfen soll. So giebt es denn ebenso viele Götter als Iche, und die Spaltung ist bis zum höchsten Principe fortgesetzt. — Aber nur zu bald bekommt das Ich zu fühlen, daß seine Ansprüche keine Anerkennung finden, daß umgekehrt vielmehr eine höhere Macht von ihm Anerkennung fordert, „wenn auch nur in der Form des Druckes eines dunkeln Verhängnisses". Aber eben daraus entsteht der Wunsch, jenes Hemmende, Gefahrdrohende sich zu unterwerfen, wenigstens sich geneigt zu machen. Jedes Haus will seine Laren, ja jedes Einzelne will am Ende seinen eignen Dämon für sich haben, dessen Macht ihm dienen soll, seinem eignen Willen die Herrschaft zu sichern. Natürlich ist es dann, daß dieselbe Gewalt, die so scharf ausschließt, auch ebenso heftig einschließt. Es bilden sich größere oder kleinere Mengen, die durch gleichartige Vorstellungen vom höchsten Principe geeinigt sind, darin aber um so fester zusammenhalten, je schärfer ihnen andere mit andern Vorstellungen gegenüberstehen. In seinem Gotte faßt sich auch ein Volk zusammen, in seinem Gotte hat es seine Heimath. Die Geschichte bezeugt auch, daß gar manchmal ein Volk mit seiner Religionsform steht oder fällt, daß also

der Grund seines Verwachsenseyns mit seiner Religion ein sehr tiefer seyn müsse. Daß aber der Trieb zum Abfall vom Einheitsglauben, zur Vielgötterei in der menschlichen Selbstsucht liege, zeigt sich im Fetischdienste, im Zaubereiglauben, in den Opfergebräuchen und in einer ganzen Reihe abergläubischer Verrichtungen.

Hier nun gestehe ich, daß mich diese Ableitung des Polytheismus lediglich und allein aus den selbstsüchtigen Regungen des Menschengeistes nicht vollständig überzeugt, daß ich vielmehr die wahre Quelle der in gewissem Sinne unaustilgbaren Neigung zum Polytheismus (auch im Christenthume) ganz wo anders suche, ja mich nicht enthalten kann, dafür eine reale Ursache, ein objectives Moment anzunehmen. Ich halte es sogar für einen genialen Blick Schelling's, daß er hierin tiefer gegangen und ein objectiv Bewirkendes aufgesucht habe, obwohl ich zugleich dem Verfasser beistimme, wenn er in seiner Kritik von Schelling's „Philosophie der Mythologie" bemerkt, Schelling habe jenen objectiven Grund an eine unrichtige Stelle verlegt, nämlich in's absolute Einheitsprincip selbst, das er durch seine Potenzenlehre einem Processe, einer Spaltung dieser Einheit unterwirft (S. 127).

Ich selbst finde, — was ich hier indeß nur anzudeuten vermag, — die Quelle jenes polytheistischen Glaubens und zugleich die Vielgestaltigkeit seiner Entstehung, wie er z. B. im Heroencultus, im Glauben an Familiengottheiten, an Laren und Penaten hervortritt, in der Thatsache eines allgemein verbreiteten Menschheitsglaubens an eine Geisterwelt, welche dem Menschen sich manifestiren, auf ihn einwirken könne in guter oder in schädlicher Absicht, welcher Glaube ganz consequenter Weise herabreicht bis zur Beseelung oder Vergeistigung der Naturelemente, der Gestirne, der regelmäßigen oder der zufälligen Naturvorgänge, des geheimnißvollen Wesens der Thiere u. dgl. Eine sehr wichtige, bisher noch nicht gelöste Frage aber bleibt hier übrig, wie die Entstehung jenes allgemeinen Glaubens selbst zu erklären sey, über deren tiefere Bedeutung zu verhandeln hier freilich

nicht der Ort ist, während Ref. in seiner „Anthropologie“ und „Psychologie“ wenigstens die Grundlage zu ihrer Lösung gegeben zu haben glaubt.

Außerdem kann ich nicht für völlig zutreffend halten, die Quelle, oder auch nur die Veranlassung zum Polytheismus lediglich im selbstsüchtigen, wider das höchste Princip sich auflehnenden Willen des Menschen suchen zu wollen. Es giebt auch einen frommen, demüthigen, auf Selbstunterwerfung beruhenden polytheistischen Glauben, dessen naivsten Ausdruck wir beispielsweise in den Gebeten finden, welche Homer seinen bedrängten Helden in den Mund legt. Und weitere tief rührende Belege finden wir dafür in den uralten Gebetshymnen des Orients, den indischen, chinesischen u. s. w., während bei ihnen zugleich theoretisch (so zu sagen) der abstoßendste polytheistische Aberglaube den Hintergrund bildet.

Was der Verf. im Auge hat, ist eine allerdings universale Erscheinung im religiösen Bewußtseyn des Menschengeschlechts, welche jedoch selbst in die vollkommenste Form des Monotheismus sich einschleichen kann und wie die Geschichte des Christenthums lehrt, vielgestaltig sich eingeschlichen hat und dies zu thun fortfährt.

Es ist, was unsere „Psychologie“ (Bd. I, S. 726) „Superstition“ nennt, im Gegensatze zum „Aberglauben“, deren vielverzweigte Phänomenalität sie dort weiter entwickelt. Superstition ist der aus dem unaustilgbaren Persönlichkeitsgefühl unwillkürlich hervorbrechende selbstsüchtige Trieb in uns, die dunkel allwaltende Macht sich dienstbar zu machen für irgend einen selbstischen Zweck, in irgend einer Form eines kleineren Selbstopfers oder in irgend einer abergläubischen Beschwörung, wo dann allerdings das Theoretische des Glaubens oder „Aberglaubens“ mitbestimmend sich einmischt. An sich selbst aber hat jener superstitiöse Willenstrieb durchaus nichts gemein mit, noch entspringt er aus dem eigentlichen religiösen Aberglauben, welcher, wie gesagt, ein theoretischer dem Vorstellen oder dem Denken zugehöriger Bewußtseynszustand ist, der, Abergläubisches erzeugend,

vorhanden seyn kann neben der frömmsten, demuthvollsten Unterwerfung des Gemüths und Willens unter die göttliche Fügung. Diesen wichtigen Unterschied in Kürze aufzuhellen schien mir nicht unwichtig in Bezug auf die ganze Theorie des Verfassers über die religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts in der Geschichte.

Wieder einlenkend in den bisherigen Gedankengang des Werkes, ist sogleich hervorzuheben, daß die Hypothese vom Abfall, Sündenfalle der Menschen den entscheidendsten Einfluß üben müsse auf die Gesammtauffassung der Weltgeschichte. Diese kann ihre innere Bedeutung, ihren Sinn und ihren Werth hiernach nur darin besitzen, daß sie die Wiederherstellung herbeiführe von jenem durch des Menschen Schuld in seinen „normalen Urzustand" herbeigeführten Verderbniß. Diese Wiederherstellung aber ist unter dieser Voraussetzung nicht möglich durch die eigene Kraft des Menschen, sondern durch das Eingreifen einer höhern, göttlichen Hilfe. Darum ist die Geschichte kein bloßes Menschenwerk, sondern ein Ineinanderweben des Göttlichen und Menschlichen.

Was aber ist hiernach ihr Zweck und ihr Erfolg? Wenn die Wirkung des Sündenfalls ihren Niedergang bezeichnet und die „Zersplitterung" des Menschengeschlechts, so ist damit von selbst schon ihr Emporsteigen gefordert zu immer menschenwürdigern und gottgemäßeren Zuständen. Gerade dies liegt aber nicht in des Menschen Macht; denn die Allgewalt des „Bösen", die allverbreitete Selbstsucht zu besiegen kann nur einer mehr als menschlichen, einer göttlichen Macht gelingen. Jede wahrhaft geschichtliche That, jede neue Offenbarung einer sittlichen Idee im Menschengeschlecht ist von providentieller Natur, bewährt thatsächlich die Wirksamkeit einer göttlichen Weltregierung. Dies Alles wird vom Verf. klar, eindringlich und überzeugend dargestellt und begegnet, wenigstens im Allgemeinen, meiner vollsten Beistimmung.

Hier aber sey mir eine Zwischenfrage gestattet. Warum ist es doch nöthig, zur Begründung dieser großartigen Geschichtsauffassung immer wieder auf die Hypothese eines (vorhistori-

schen) „Sündenfalles“ zurückzugreifen, dessen Annahme, wie bekannt, in die mannichfachsten metaphysischen wie psychologischen Schwierigkeiten, Räthsel und Unvorstellbarkeiten, zugleich aber — was mehr als jenes Alles bedeutet — in für unsern eigentlichen Erfahrungsstandpunkt völlig unlösbare Probleme verwickelt? Warum sollte nicht, statt jener immerhin doch nur mythischen Voraussetzung, als Anfang und Ausgangspunkt der Menschengeschichte dasjenige genügen, was unserer Erforschung durch Rückschluß vom jetzt noch Gegebnen sicher zugänglich und erreichbar ist, indem die Betrachtung der Naturvölker in ihren gegenwärtigen Zuständen wenigstens mehr oder minder analoge Erscheinungen uns vor Augen legt? Es wäre ein Beginn der Geschichte allerdings vom Zustande entschiedenster „Zersplitterung“, einer Trennung und Diaspora unsres Geschlechts in geschiedene Rassen und Stämme, welche nicht „thierähnlich“ (eine ganz unstatthafte, durchaus unpsychologische Vorstellung!), vielmehr mit der Vielseitigkeit specifisch menschlicher, aber unentwickelter, unerweckter Anlagen ausgestattet, darum als „culturfähig“ gedacht werden müßten, d. h. als anregungsfähig für eine Cultur, die ihnen von Außen her geboten wird.

Auf eine solche Verbreitung religiöser und sittlicher Cultur im Menschengeschlecht von einem Mittelpunkte aus durch ein höher begabtes Geschlecht, durch eine eigentliche „Culturrasse“, deuten wirklich die sagenhaften Ueberlieferungen der ältesten Geschichte hin. Und die Möglichkeit, sowie die nähere Art und Weise einer solchen Culturverbreitung und Culturentwicklung ist gleichfalls eine vollkommen erklärbare, psychologisch gesetzliche. Denn sie beruht auf dem großen Gesetze, nach welchem alles menschlich ethische Fortschreiten sich vollzieht: auf der Wechselwirkung zwischen activem und passivem, productivem und empfangendem Genius, welches Gesetz ich in meiner „Psychologie“ und „Ethik“ als ein universalwirkendes nachgewiesen zu haben glaube. Daß eben hierin der transscendentale, providentielle Factor in aller wahr-

haften Geschichtsentwicklung, innerhalb ihres bloß menschlichen Treibens und sicherlich siegreich über dasselbe, nicht vergessen oder zurückgedrängt, sondern im Gegentheil zu seinem klar gedachten Rechte erhoben sey, dies wird mir der Einsichtige wohl zugestehen, vor Allen auch der verehrenswerthe Verfasser, welcher in seinen weitern Ausführungen dieser Auffassung ganz nahe steht. —

Es ergiebt sich nun für den Verf. die nächste Aufgabe, nachzuweisen: wie aus jener „Zersplitterung" des Menschengeschlechts seine „Wiederherstellung" durch das „einende Princip" sich vollzogen habe (§. 30—35). Sie besteht in der Ueberwindung des Bösen durch die innere Macht des Guten, welche mittels äußerer Gewalt niemals gelingen könnte. Aber zugleich liegen Antriebe dazu in der ursprünglichen Natur des Menschen selbst, im Gefühl seiner Hilfsbedürftigkeit, welches ihn zu Gemeinschaft und Einigung hintreibt, ebenso in dem Bedürfniß einer Harmonie zwischen Natur und Geschichte, welche er zu gewinnen sucht. Neben den Naturvölkern, welche weniger wollen als müssen, treten die geschichtlichen oder die Culturvölker hervor, welche eigentlich wollen. (Sehr zutreffend ist damit das Grundverhältniß zwischen beiden bezeichnet!) Aber nicht plötzlich und nicht auf einmal vollzieht sich die Wiederherstellung. An Schelling's Ausspruch anknüpfend: „Je reiner das Negative aufgestellt war, desto mächtiger mußte sich ihm gegenüber die Position erheben", zeigt der Verf., wie in jener „rettenden That", in der historischen Thatsache der Restauration, die Urperson selbst sich offenbart; und zwar in ihrem Kern, und dieser ist die sittlich einigende Liebe. Aber dieser Weg ist so lang, als die Menschengeschichte selbst, und die Stufen dieses Weges sind die classischen Erscheinungen der Idee des Guten, dessen Grundcharakter ist die freie Selbst-Entäußerung einer Person und ihr Sichhineinversetzen in Andere, um ihren Zustand zu erhalten oder zu erhöhen. Es sind nur Freiheitsthaten, im directen Gegensatz zu der Darwin'schen Naturentwicklungstheorie.

Aber der Mensch besitzt in seinem Willen ein gewisses Maaß

„kosmischer Kräfte“, und so wird die Geschichte zum Drama, stellenweise zur Tragödie im Kampfe des Guten mit dem Bösen, in deren Tragik eben das innere Gericht sich vollzieht (§. 48. 49). Dabei erwäge man, daß das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen das allerfreieste ist und daß es eine Inconsequenz bleibt, dem Menschen eine unbedingte Freiheit zu vindiciren, der Gottheit dagegen ein von Ewigkeit her präformirtes Wollen beizulegen. „Die Antinomie zwischen göttlichem und menschlichem Wollen ist keine unlösbare. Der das Bewußtseyn des Menschen überragende Gedanke vollzieht die Vermittlung.“

Die geschichtlichen Gebilde der wahren Gemeinschaft in ihrer Reihenfolge sind nun das Reich Gottes, die Familie, der Staat (§. 50—53). Das „Reich Gottes“ ist der „Anfang“, der innere Grund, und seine Verwirklichung ist das Ziel der ganzen Menschengeschichte. Der persönliche Gott giebt sich zu erkennen als das Einheitsprincip schlechthin, indem er die Einheit im umfassendsten Sinne realisirt. Darum wird die Verwirklichung dieser Einheit gewußt als das Reich Gottes; es verbindet die Menschen mit Gott durch die Gesinnung; und diese Gesinnung wird damit zugleich das Vereinigende für sie selber.

Dem Reiche Gottes steht gegenüber das andere Aeußerste, die Familie, welche den engsten Kreis der Gemeinschaft bildet.

Ueber sie hinaus reicht das Volk und der Staat. Es gab seit dem Anfange der Geschichte Familien und Völker. Aber jener fehlte das Bewußtseyn der rechten, geistigen Gemeinschaft in und durch Gott, den Völkern der Begriff des Staates nach seinem idealen Princip, welches eben die Verwirklichung des Reiches Gottes ist, in dem der einzige und zugleich der allumfassende Inhalt und Zweck aller Staatenbildung gesucht werden muß. So entsteht für die Weltgeschichte das Bild von concentrischen Kreisen mit engerm, wie mit immer größerem Umfang, deren Mittelpunkt der lebendige, in ihnen waltende Gott ist.

Für jetzt stehen wir aber noch mitten in der Geschichte und

ihren Kämpfen. Darum ist es erlaubt, einen Blick auf ihre Zukunft und ihre Vollendung zu werfen (§. 54—56). Wie gezeigt worden (§. 12), ist die Geschichte die Exposition einer „Idee", welche die Geschichtsphilosophie begreifen will. Als Idee ist sie ein Ganzes; und so lange dies Ganze noch nicht ausgeführt ist, bleibt die Idee mit einer Abstraction behaftet; d. h. sie ist in einem Stücke nur Idee, ein bloß Gedachtes, noch nicht die Idee, welche vermöge der ihr innewohnenden Energie sich der Wirklichkeit eingebildet hat. Diese ideale Zukunft der Geschichte muß darum auch in den Kreis der Betrachtung gezogen werden können.

Sie ist verbürgt durch die Vergangenheit und zugleich erforschlich durch die Consequenz der Idee, wie der Ablauf der bisherigen Geschichte sie uns dargelegt hat. Sie ist das Gewisseste, aber in ihrer bestimmten Facticität zugleich das „Dunkelste" (S. 214). Darum sind gewisse Fragen, namentlich die über das „Wann" dieser Zukunft, entschieden abzuweisen. Aber der Philosoph, dem die Idee des Ganzen vorschwebt und welchem in der bisherigen Geschichte ein Bruchstück der Verwirklichung jenes Ganzen gegeben ist, darf versuchen, durch „Divination" seinen Abschluß sich zu deuten. Maaßgebend dabei sind nur die Fragen, welche aus einem wahren geschichtlichen Interesse hervorgehen. Der Kanon für sie wird seyn: daß sie entweder eine wesentliche Bestimmung in der Idee der Menschheit betreffen, oder daß sie in die Verwirklichung des Reiches Gottes, welches die das Ganze darstellende Einheit bildet, eingeschlossen sind. Die letztern betreffen den Weg, der bis zur Vollendung zurückzulegen ist, die erstern das Ziel des Ganzen. „Aber um der nahen Beziehung willen, in welcher das Ziel und der Weg zum Ziele mit einander stehen, dürfte es sich empfehlen, beide Abtheilungen vereint erst an das Ende des zweiten Theiles zu versetzen. Es kann dies der Richtigkeit und Durchsichtigkeit des Ganzen nur förderlich seyn, und überhaupt uns auch theilweise einer doppelten Behandlung derselben Materie, die sonst kaum zu vermeiden wäre, überheben" (S. 218).

So leitet uns der Verf. in den „zweiten, besondern Theil der Geschichtsphilosophie“ über (§. 58 flg.). In Betreff dieses Theiles können wir uns weniger auf das Besondere einlassen, weil uns, namentlich in der Darstellung der Urgeschichte eine Reihe controverser oder wenigstens noch unerledigter Fragen begegnet. Hier muß es genügen, das Charakteristische und eigentlich Entscheidende dieser Geschichtsphilosophie hervorzuheben. Es liegt, wie zu erwarten war und was auch seine volle Berechtigung haben mag, in der specifisch christlichen Auffassung der Weltgeschichte. Die Urzeit und die alte Welt sind eine Vorbereitung auf Christus, durch dessen Erscheinen alle sittlichen und religiösen Verhältnisse eine Steigerung erhalten haben, wie sonst nie und durch keinen Andern; daher die Eintheilung der Geschichte in die Zeit vor und nach Christo gerechtfertigt wird.

Der Anfang der Urgeschichte ist chronologisch unbestimmbar. Ihr Grundcharakter ist ein doppelter: die Ausbreitung des Menschengeschlechts, in Fortsetzung des Abfalls als Zerreißung der Familieneinheit und als Abreißung von dem vereinigenden Glauben an den lebendigen Gott; dem gegenüber aber zugleich die Veranstaltung und Vorbereitung einer Wiederherstellung. Der Endpunkt der ersten Periode ist in der Erinnerung vieler Völker sehr bestimmt bezeichnet durch die Periode der „Sintfluth“, deren Grund auf ein sittliches Ereigniß zurückzuführen ist. Es ist die titanische Erhebung des menschlichen Willens. Die Trennung in Völker mit verschiedenen Sprachgebieten tritt ein; und am tiefsten wird die Spaltung und der Gegensatz durch die Entstehung des Polytheismus. Aber der Trieb nach Einheit regt sich; es entstehen Herrschaftsgebiete, Weltreiche, deren erste Gründer hervorragende Persönlichkeiten sind, die durch die Macht ihres Willens vereinigenden Zwang üben. Aber diese Weltreiche und Völker, wenn sie noch bestehen, wie China, Japan und Indien, fallen außerhalb der eigentlichen Bewegung der Weltgeschichte. Die Assyrer und Babylonier sind untergegangen und vergessen bis auf ihre Namen. Nur die Perser

zeigen Spuren eines Uebergangs zu einem stetigen Geschichts-zusammenhange. In dreifacher Auflage begegnen sie uns in der Geschichte, von welcher die mittlere die Glanzperiode, die neueste die schlechteste ist. Dort zeigte sich neben einer höhern Regsamkeit für die Kunst eine religiöse Richtung auf das eine Erhabene. Aus dem Polytheismus arbeitete sich ein höchster Dualismus heraus. Gut und Böse wurden in der Würde von Weltmächten erkannt, deren Scheidung bis in die Naturverhältnisse hinabreicht. Im Lichte wird das Princip des Guten verehrt, in der Finsterniß das des Bösen gescheut. Wir müssen darin einen Fortschritt erkennen, daß der Sprung aus der Göttervielheit in ein ἓν καὶ πᾶν vermieden wurde. — Phönicien schließt hier sich an, welches durch bestimmte Erfindungen in den Künsten des Lebens, der Seeschifffahrt, des Handels, der Buchstabenschrift dauernd der Civilisation gedient hat. Kein Volk unter den bisher erwähnten hat so Nachhaltiges im Sinne der Wiedervereinigung des Menschengeschlechts gewirkt als dieses, durch seinen Seehandel, durch seinen Colonisationstrieb, durch seine über die alte Welt verbreiteten Kunsterzeugnisse. (Vgl. S. 259.)

Den bisher betrachteten Völkern gegenüber tritt nun der Stamm der Abrahamiden hervor, deren einziger und ausschließender Beruf es ist, Gott in der Geschichte zu verkünden. Denn die Einheit der Geschichte geht in seinem Bewußtseyn auf und er wird damit zum Priesterdienste des einen lebendigen Gottes berufen (§. 74). Darin besteht der unterscheidende Charakter dieses Volkes, „dessen Geschichte sich kaum mit der eines andern Volkes vergleichen läßt.“ Im Unterschiede von den andern Völkern stellt sich die religiöse Bewegung, welche an den Namen Abrahams anknüpft und die bei wachsendem Lebensinhalte, ohne wieder abzureißen, Eigenthum der Geschichte bleibt, als so einzig und unvergleichlich dar, daß dies als der classische Theil in dem Leben der Abrahamiden erscheint, und als der Dienst, der ihnen für das Ganze der Menschheit zufiel.

Dies daraus erklären zu wollen, wie es versucht worden ist, „daß das Volk Israel ein religiöses Genie besessen habe", ist völlig unzureichend. „Genie" bezeichnet nur eine subjective Befähigung, ein eigenthümliches Seelenvermögen. Dies genügt nicht bei vorliegender Thatsache. „Die ganze Geschichte jenes Volkes kann dafür als Zeugniß eingesetzt werden, daß nur im Objecte, in Gott, der Grund davon gesucht werden könne. Denn besteht der ganze Inhalt jener Geschichte nicht in dem Kampfe der Verkündigung des einen lebendigen Gottes gegen die zähe, dem Naturdienste zugeneigte Subjectivität des Volkes? Wider Willen und Dank wird dasselbe getrieben zur Verkündigung des einen lebendigen Gottes. Wir sagen daher einfach: es ist das Ergebniß der geschichtlichen Fügung und Führung des Volkes; es ist objective historische Veranstaltung. Es ist der persönliche Verkehr mit Gott, dessen Abraham sich gewürdigt erkannte. Darum ist er auch kein Religionslehrer, wie ein Zoroaster oder Confucius, sondern es ist ein Bund, den er mit dem lebendigen Gotte oder dieser vielmehr mit ihm und dadurch mit seinem Volke schloß. Er war der Prototyp der Zukunft, und der Verkehr, welcher mit Gott begonnen hatte, hörte nicht auf. Die Propheten setzten ihn fort." (S. 263 flg.)

Wir nehmen Act von diesen charakteristischen Worten, denen wir in gewissem, allgemeinerem Sinne beitreten können. Aber wir finden in dieser traditionellen Auffassung nicht zugleich bewiesen, daß damit etwas schlechthin Exceptionelles, nur dem Volke Israel ausschließlich Zukommendes mitbegründet sey. Warum werden wir beispielsweise jenen beiden Religionsstiftern, die der Verf. nennt, und ihrem für ihre Zeit und ihre Völker segensvollen Wirken nicht auch eine providentielle Berechtigung zugestehen dürfen, da dies überhaupt in der richtig gefaßten Consequenz jenes Grundgedankens einer providentiellen Leitung der Menschengeschichte gleichfalls enthalten ist?

Wenn wir überhaupt eine providentielle Leitung der menschlichen Angelegenheiten anerkennen, sey es in gläubiger Zuversicht, sey es als Ergebniß psychologischer und geschichtsphilosophischer

Forschung: so kann dieselbe nur als eine universelle, allgegenwärtige, allen Völkern und Menschen nach deren Eigenthümlichkeit zugewandte gedacht werden. Sie kann nicht die enge und engherzige seyn, wie eine traditionelle Anschauungsweise sie uns aufdringen will, welche eben damit eine tiefe Kluft befestigt zwischen sich und den Anschauungen des Humanismus, wie mit den Ergebnissen einer wahrhaft objectiven Geschichtsphilosophie.

Daß jene Auffassung des Judenthums nun consequenterweise auch entscheidend werden müsse für die historische Stellung des Christenthums und für die ganze Behandlung seiner Dogmen, ist unableugbar, und ausdrücklich wird dieser Zusammenhang vom Verfasser auch nirgends in Abrede gestellt. Und so dürfte man besorgen, daß er auch in seiner Geschichtsauffassung entschieden in die ausgetretenen Pfade theologischer Exclusivität einlenken werde. Dennoch ist Dem durchaus nicht so. Mit freiem und reinem Sinne erfaßt er den Geist und den welthistorischen Werth des griechischen Lebens, seiner Kunstschöpfungen, seiner Philosophie, überhaupt den gesunden Humanismus des Hellenenthums. Warum also sollte man nicht dies Volk ein providentielles nennen, ebenso gut, vielleicht noch in vollkommnerer Weise als das jüdische; warum sollte man nicht in seinen großen Denkern, die recht eigentlich die Lehrer der ganzen Nachwelt waren, nicht providentielle Erscheinungen begrüßen? Und macht das Bild eines Pythagoras, noch mehr eines Sokrates, weil er nicht in halbmythischem Gewande, wie jener, sondern in fester, historischer Gestalt vor uns steht, macht nicht namentlich das ihn begleitende Daimonion (eine bisher so gut als unverstandene, aber tiefbedeutsame Erscheinung) unwillkürlich den Eindruck von der Verkündigung einer höhern geistigen Welt, eines wahren Prophetenthums für die damalige Menschheit?

Vor Allem aber liefert den besten Beleg für den unbefangenen historischen Blick des Verfassers seine „Skizze der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi“ (§. 93—96), welchen Abschnitt wir überhaupt für einen der vorzüglichsten des ganzen Werkes halten. Die Charakteristik seines Wesens und Wirkens,

„ohne alle dogmatischen Folgerungen, die sich daran knüpfen ließen" (S. 336), gipfelt in dem doppelten Ergebniß:

In Christo ist die Idee der Menschheit, jenes innigste Einsseyn mit dem Göttlichen, am Vollendetsten erschienen. Darum ist er der Vollender der Vergangenheit und Schöpfer eines heute noch nicht abgeschlossenen Zeitalters, der Mittelpunkt der Geschichte und der Theiler derselben in eine alte und eine neue Zeit. Wir können ihn den „classischen Menschen" nennen, sofern in ihm am Vollkommensten erschienen, was der Mensch der Idee nach seyn soll (§. 43); und die „Wahrheit des Heroencultus" (§. 36), sofern der Heros nicht mehr seinen Namen sich verdient durch monströse Einseitigkeit einer oder einiger Eigenschaften, sondern durch die vollständig concrete und harmonische Ausbildung aller Eigenschaften, die zur Idee der Menschheit gehören.

Zutreffend wird dabei die seichte Einwendung widerlegt (S. 336), die neuerdings Strauß zuerst in Gang brachte und welche nachher unter verschiedenen Wendungen sich fortgepflanzt hat: daß die Idee nicht in einem Individuum sich verwirklichen könne, sondern an eine Mehrheit von Individualitäten sich vertheile. Ganz im Gegentheil betont der Verf. mit psychologischem Rechte, welchem auch die Geschichte bestätigend zur Seite tritt, daß die erste Offenbarung einer neuen Idee nur in einem Individuum geschehen könne, von welchem als dem Mittelpunkte aus sie erst „gemeinschaftstiftend" sich zu befestigen und auszubreiten vermöge. Und was die hier betrachtete Persönlichkeit betreffe, so solle man sie „unabhängig von speculativen Vorurtheilen in ihrem geschichtlichen Gesammteindruck, in ihrer einfach erhabenen Größe in's Auge fassen".

Entblößt von allen äußern Hilfsmitteln, als einfacher jüdischer Rabbi, tritt er in die Geschichte, um den größten Erfolg zu erringen, den diese Geschichte aufweist: den Anfang einer Umgestaltung des menschlichen Lebens von Innenher, nicht durch äußere Mittel. Alles, was er ist und thut, ist und vollzieht er durch innere Geistesmacht, die sich gerade in ihm als

die allüberwindende und alldurchsetzende zeigt. So erklärt er sich für den Stifter eines neuen Reiches, d. h. eines Gemeinwesens der Menschheit. Aber durch nichts zeigt er so sehr, daß sein Reich nicht von dieser Welt war, als durch die Art, wie er dasselbe begründet, im Contrast gegen die Gründung der bisherigen Weltreiche. Das Gemeinschaftstiftende bei ihm ist nicht eine Anwendung unpersönlicher Mittel, durch die er Andere gewinnt, indem er sie anlockt oder schreckt, sondern es war nur seine Persönlichkeit, aber auch diese ganz und ohne allen Abzug, durch welche er wirkte. Darum tritt er nach seiner Entwicklung und Vorbereitung, wie sie zum Wesen des Menschen gehört, mit der Erklärung in das öffentliche Leben, daß er der mit Gott einige Mensch und daß sein Leben die Manifestation des einigen Gottes in der Gestalt der Menschheit sey (S. 339).

„In seinem Tode manifestirt sich hauptsächlich zweierlei: der göttliche Ernst, die Restauration durchzusetzen, und zugleich die Gesinnung der göttlichen Liebe, die sich zu der äußersten Selbstverleugnung aufschließt, um die Menschen für ihre Bestimmung wiederzugewinnen. Das Aeußerste, den Tod, erleidet er. Aber bis hierher und nicht weiter. Hiermit ist das Wesen der äußern Gewalt an dem erschöpft, der in dieses dem Tode unterworfene Leben eingetreten ist, das ihm keinen andern Dienst erweisen kann, als ihm den Mantel der Sterblichkeit abzunehmen, sodaß die göttliche Lebenskraft sich als die siegreiche erkennen läßt."

„Dieser Sieg mit allen den Mitteln, durch welche eine geschichtliche Thatsache beglaubigt wird, läßt sich aber natürlich auch in Abrede ziehen mit all den Mitteln, mit denen die Subjectivität auch das festeste geschichtliche Factum von sich abhalten kann. Daß Gott ist und wie Gott ist, dies wird mir durch Nichts so klar bewiesen, als dadurch, daß Christus ist; und daß Christus ist, das beweist er mir selbst, indem er mit seiner durchstochenen Hand die Geschichte trägt." (S. 341.)

Uns will bedünken, daß in jener etwas dunkel gehaltenen mystischen Deutung des Todes Christi ein nicht mehr „histori-

sches" Element sich beigemischt habe. Sollte es seyn, um den bekannten dogmatischen Bestimmungen über den geheimnißvollen, transscendenten Werth jenes Todes einen Anhaltspunkt zu gewähren? Wie dem auch sey; wir sind in diesem Betreff anderer Meinung und halten es sogar für wohlgethan, offen darüber uns auszusprechen, indem wir den eigentlichen Schwerpunkt, die entscheidende Thatsache für die Gründung des Christenthums an einer ganz andern Stelle suchen müssen, welche der Verf. nur andeutungsweise berührt, sofern wir nämlich im letzten Absatz seiner oben angeführten Worte eine halbverschleierte Hinweisung auf Christi Auferstehung zu finden glauben. Und so parador es erscheinen möge, wenn gerade von Seiten eines Philosophen der entscheidendste Werth auf diese Thatsache gelegt wird, die am allermeisten jetzt für problematisch gilt: dennoch müssen wir gerade darum diese angefochtene Meinung vertreten; — aus historischen Gründen, wie aus psychologischen. Uebrigens erklären wir uns nicht zum ersten Male in diesem Sinne. Was hier nur angedeutet werden kann, ist in umfassendem Zusammenhange begründet worden in einem früheren Aufsatze, der zu weiterer Beachtung empfohlen sey. *)

Nach historischer Auffassung und nach historisch erwiesener Thatsächlichkeit können wir im Tode Christi unmittelbar nur eine erschütternde, das Gemüth auf's Tiefste ergreifende Tragödie sehen, in der die stille, gefaßte Hoheit des erhabenen Dulders uns zur tiefsten Bewunderung, ja zur Anbetung hinreißt, an sich selbst aber doch nur ein äußeres Ereigniß erblicken, welches zum inneren Wesen der Welterlösung, zur Verkündigung des unsichtbaren Reiches Gottes, in keinem nothwendig bedingenden Verhältnisse steht. Mittelbar allerdings wird es auch für den geschichtlichen Verlauf wichtig, als nach gleichfalls historisch begründetem Urtheil dies Ereigniß das Ende des ganzen Lehr-

*) „Vermischte Schriften." Leipzig 1869. Bd. II. „Auferstehung, Geisterreich, allgemeine und individuelle Vorsehung in ihrem wechselseitigen Zusammenhange. Zehntes Kapitel: Die Auferstehungsgeschichte und die Christophanien." S. 123—186.

erfolges des Erlösers in sichere Aussicht stellte. Und so schildern uns die biblischen Urkunden auch völlig sachgemäß die unmittelbare Wirkung des gewaltsamen Todes Christi auf die Jünger, die von Schrecken und Verzweiflung erfüllt sich verbargen!

Der Umschwung erfolgte, — durchgreifender und von nachhaltigerer Wirkung, als wir irgend ein anderes historisches Ereigniß kennen, — indem Dasjenige geschah, was nach jüdischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise als „Auferstehung" bezeichnet wurde. Es war eine Christophanie, ganz analog jener, welche auch Saulus erfuhr, um ihn zu einem Paulus umzuschaffen, und von gleich mächtiger Wirkung. Durch unmittelbare psychische Einwirkung, nicht aus theoretischen Ueberlegungen, wurden die Jünger überzeugt, daß ihr Meister „auferstanden" sey, d. h. daß er fortlebe in der Geisterwelt und daß seine Verheißung erfüllt werde, auch sie aufzunehmen in sein himmlisches Reich. Durch diese innere psychische Wirkung war für sie mit ganz logischer Consequenz, könnte man sagen, der Werth des irdischen Daseyns tief herabgesetzt, aber auch die Todesfurcht verschwunden. Sie gehörten von nun an mit eigner fester Zuversicht der Gemeinschaft einer höhern Welt an; und diese Zuversicht begleitete sie in die Gefahren des Kampfes hinein, welche die Verkündung dieser „frohen Botschaft" (Euangelion) den andern Religionen, namentlich dem Römerthume gegenüber nothwendig im Gefolge hatte. Und dieser Glaube, der, wo er zündet, das Christenthum auch jetzt noch unüberwindlich macht, lag nicht im Tode, er lag in der Auferstehung Christi. Vielleicht darf ich darum ein früher gewagtes Wort hier wiederholen: daß nicht das Bild des „Gekreuzigten", des Todten, als christliches Symbol überall uns vor Augen treten möge, sondern die Siegesgestalt des Auferstandenen, des Verkünders und Eröffners eines höhern geistigen Lebens, und daß dies neue Symbol das Zeichen seyn werde von der Reinigung und Erhöhung des christlichen Bewußtseyns überhaupt.

Hier nun wird zugegeben werden müssen, daß nur unter dieser thatsächlichen Voraussetzung die historische Con-

tinuität gerettet, und das „Räthsel“ der Entstehung des Christenthums in seiner specifischen Eigenthümlichkeit, als Glaube an die Auferstehung Christi und an sein himmlisches Reich, wirklich erklärbar geworden sey.

Dies ist die historische Seite der Frage. Aber nicht minder handelt es sich für eine Geschichtsphilosophie um die psychologische Erklärung jener Thatsache. So lange man dieselbe indeß für eine durchaus exceptionelle, ausnahmsweis geschehene „übernatürliche“, kurz für ein „Wunder“ in des Wortes strengster Bedeutung erklärt, woran bis jetzt von Seite der rechtgläubigen Theologie noch hartnäckig festgehalten worden: so lange wird man ihren Gegnern niemals die Waffen entreißen können, um die Sache selbst kritisch zu bezweifeln oder ganz zu verwerfen. Sodaß jetzt sogar einem kecken Geiste, der eine große Schaar ähnlich Gesinnter hinter sich hat, das empörende Wort entschlüpfen konnte, das Christenthum sey ganz nur auf einen „welthistorischen Humbug“ gegründet, eben auf jenen Glauben an die Auferstehung.*) Bei solchen Anzeichen scheint es doch hoch von Nöthen, andere Waffen aus dem Arsenale freier Wissenschaft hervorzuholen. Und solche, meinen wir, sind vorhanden!

Wir selbst lassen uns indeß an gegenwärtiger Stelle, gerade um der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes selbst, auf keine weitere Erörterung darüber ein, weil sie nur fragmentarisch bleiben könnte, verweisen vielmehr auf die schon bezeichnete Abhandlung, welche die Frage vom umfassenden psychologischen Gesichtspunkt behandelt. Nur das Charakteristische sey hier bemerkt, daß der von uns vertretenen Auffassung philosophischer Seits Beachtung zu Theil geworden. Wir können, soweit uns bekannt, dafür Weiße, Lotze, Carriere, Johannes Huber nennen, während unter den Theologen, so viel wir wissen, nur Keim es versucht hat, den neuen Gesichtspunkt in's Auge zu fassen.

---

*) Strauß, der alte und der neue Glaube, 2. Auflage S. 72 flg.

Dies Alles wird hier jedoch nur deßhalb eingeschaltet, um dem Verf. gegenüber meine eigene geschichtsphilosophische Auffassung des Christenthums zu vertreten. Sie ist keine wesentlich andere; sie sucht aber das Wesen und den Werth desselben an einer andern Stelle, als gewöhnlich geschieht und als auch der Verfasser es gethan.

Aus innern Gründen, nicht gestützt auf irgend welche historische Autorität, muß ich nämlich die christliche Lehre vom Reiche Gottes und was davon unabtrennlich, von einer jenseitigen Geisterwelt, für die höchste, zugleich die allentscheidendste Offenbarung halten, welche dem Menschengeschlecht zu Theil werden konnte. Als Ethiker und Philosoph mußte ich versuchen, aus ihrer Begründung alle die Consequenzen zu ziehen, welche in ihr enthalten sind und die nicht immer in's entscheidende Licht treten. Ihr großer, zwei Welten umfassender Sinn ist darin zu suchen, daß der Mensch kein bloß epitellurisches Wesen sey, daß er vielmehr mit seinen ursprünglichen Anlagen, wie mit seinen zu entwickelnden Kräften zweien Welten angehöre, der sinnlichen und der geistigen, gleichsam immer mehr herauswachsend aus jener in diese, wenn es gut um ihn stehe, aber die innere Kraft, den geistigen Anhauch dazu stetig empfangend aus der übersinnlichen Welt, die durch ein festes, aber unsichtbares Band in seine sinnliche Unmittelbarkeit herabreicht. Und daß dies Providentielle, Göttliche, eine ethische Macht sey, ein „Vater im Himmel“, dies ist der Gipfel und die abschließende Vollendung jener hohen Offenbarung.

Es leuchtet nun ein, daß durch die Annahme oder die Nichtannahme dieser Lehre auch ein diametraler Gegensatz für die Auffassung der Menschengeschichte im Ganzen bedingt sey; und eben diese Alternative scheint noch nicht überall bis zur klaren Entschiedenheit sich durchgesetzt zu haben. (Auch hierüber müssen wir uns an gegenwärtiger Stelle mit Andeutungen, aphoristischen Sätzen begnügen, für deren umfassende Begründung wir uns auf das Werk: „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschengeschlechts“ berufen, welches

im Schlußabschnitt einen „Beitrag" zur Philosophie der Geschichte enthält. *))

Es giebt consequenterweise nur zwei Auffassungen über die Bedeutung des Menschendaseyns und darum auch seiner Geschichte. Beide schließen theoretisch sich aus und liegen praktisch stets im Kampfe mit einander.

Entweder: Der Mensch, als Einzelner, wie als Gesammtheit, hat nur eine epitellurische Bestimmung; in seinem Zeitdaseyn lebt er vollständig sich aus: so kann auch das Ziel seiner Geschichte, abermals für das Individuum wie für die Gesammtheit, nur bestehen im „höchst möglichen Grade sinnlichen Wohlergehens", ebenso in „der möglichsten Verringerung der physischen Uebel", welche jenem angestrebten Wohlseyn zur Seite gehen. Wir gestehen: dies ist wirklich ein Ziel und zwar ein relativ berechtigtes, oftmals vertheidigtes, in der Gegenwart sogar zur höchsten, ja einzigen Forderung erhobenes. Aber die Kritik dieses bloß eudämonistischen Standpunkts (a. a. O. §. 334 flg.) zeigt seine Ungenüge und den innern Widerspruch, sowohl für das Selbstbewußtseyn des Menschen, wie für seine wirklichen Culturleistungen in der Geschichte, welche ein transscendentales Ziel theils voraussetzen, theils wirklich erreichen.

Oder: Ist nach der Consequenz dieser unabläugbaren psychologisch-historischen Thatsache der Mensch, als Einzelner wie als Gesammtheit gedacht, ein transscendentales, in's geistige Jenseits hinüberreichendes Wesen (was zugleich als Nebenbedingung die „persönliche Fortdauer" in sich schließt, welche schon aus andern, allgemeinern Gründen nicht abzuweisen ist): — so wird infolge dieser Grundansicht ohne Zweifel auch der Begriff der Menschengeschichte nach ihrem Sinn und Werthe fortzubilden seyn. Dies zeigt sich nöthig in mehrfachen Beziehungen, welche zugleich — und darauf haben wir Nachdruck

---

*) „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen." Leipzig 1869. Zweites Buch, viertes Kapitel: „Der ethische Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte." §. 298 — 372.

zu legen — durch die unbefangene historische Beobachtung bestätigt werden.

Zuvörderst wird die universalistische Geschichtsauffassung in allen ihren Gestalten aufgegeben werden müssen. (Eine umfassende Kritik derselben zeigt dies a. a. O. S. 348 flg.) Nur die Individuen sind das in der Geschichte Thätige. Sie ist durchaus menschliche Freiheitsthat. Was aber in ihr von bleibender Wirkung hervorgebracht wird, geschieht nicht durch die zufällige oder die selbstische Willkür Einzelner (dies ist vielmehr das Nichtige, Vergängliche, bloß Phänomenale der Geschichte, zu welcher Scheinmacht es sich auch aufblähen möge), sondern durch göttliche That, durch die Erweckung von „Genien" in der Geschichte. Und das Zündende, dadurch „Gemeinschaftstiftende" derselben ist die Begeisterung, welche von originalen Einzelgenien ausgehend die schwächern, aber empfänglichen Geister ihrer Umgebung ergreift, sodaß durch freies Zusammenschließen derselben neue, eigenthümliche Culturformen entstehen in jeglicher Sphäre der ethischen Ideen (Staat, Sitte, Humanität, Religion). In diesem steten Erwecken („Senden") weltgeschichtlicher Genien zu rechter Zeit und Stelle und mit unfehlbarer Wirkung thut nun die providentielle ethische Macht in der Geschichte sich kund. Es ist der thatsächliche wie thatkräftige Beweis einer göttlichen Weltregierung mit ewig gerechtem und heiligem Walten, die zunächst im Verborgenen wirkt und ihr inneres Gericht vollzieht im „Gewissen" und in tausend mahnenden Regungen. Ihre gewisseste Bewährung und höchste Offenbarung erhält sie aber in der Religion. Hier wird dem Menschen der letzte Schleier gehoben vom angeblich „dunkeln" Räthsel seines Daseyns. Er darf erkennen, nicht bloß historisch es glauben, eben weil er es praktisch zu leben vermag, daß er berufen sey zum erhabensten und segensvollsten Loose, Antheil zu haben am „Reiche Gottes", Offenbarer und Mitwirker des göttlichen Willens seyn zu dürfen in dieser und in jener Welt, welche innerlich eben nur Eine sind: hier, vielleicht nur in der Demuth einer unscheinbaren Lebensstellung,

dort, wenn als „treuer Knecht" erfunden, in lohnenderer und gesteigerter Wirksamkeit. Was Alles nunmehr nichts Unverständliches, Schwerzufassendes für ihn ist, sondern etwas Wirkliches und Gegenwärtiges.

Wer nun in diesem Sinne die Weltgeschichte begreift, und darum an ein Reich Gottes festiglich glaubt, weil er in ihm lebt, der wird auch theoretisch, d. h. in seinem Urtheil und Bekenntniß, der Consequenz dieser Einsicht sich hingeben. Und dies zwar in doppelter Weise. Er wird diesen Antheil an der Gnade nicht abhängig machen von irgend einer ausschließlichen kirchlichen oder confessionellen Form. Er wird ebenso wenig den Sieg und die „Vollendung" des Reiches Gottes als ein erst Zukünftiges betrachten oder von einer eschatologischen Krise erwarten, verbunden vielleicht mit kosmischen Veränderungen. Denn ihm erscheint die Geschichte nicht mehr als ein Kampf und endlicher Sieg des Reiches Gottes über ein mythisches Gegenreich des bösen Princips, weil er die Spuren eines solchen antiprovidentiellen Planes in ihr nicht entdecken kann, wohl aber das Nichtseynsollende in derselben aus menschlich selbstsüchtigen Regungen sich vollständig zu deuten vermag. Das Reich Gottes waltet siegreich von je zu je, und der große Beweis seiner Gegenwart in der Geschichte ist die immanente Gerechtigkeit, mit der das Gute, Wahre, Tüchtige den Lohn in sich selber trägt, das Nichtseynsollende am eignen innern Gerichte zu Grunde geht. —

Ich hoffe auf das Einverständniß des würdigen Verfassers mit den hier niedergelegten Anschauungen, wenigstens im Wesentlichen und in dem (für mich) Entscheidenden. Ich enthalte mich deßhalb eines genauern Eingehens in den Schluß des Werkes: über „die Zukunft und Vollendung" des Geschichtsprocesses (S. 489 flg.). So viel Treffliches und Tiefgedachtes er enthält, so müßte ich doch in manchen Punkten mich zu einer abweichenden Meinung bekennen, deren innere Gründe im Vorhergehenden enthalten sind. Was mich auch hier indeß besonders angesprochen hat, ist die entschiedene Polemik gegen jede universalistische Geschichtsauffassung und die energische Vertretung

des Werthes des „Einzelnen" im Geschichtsprocesse. (Vergl. S. 497.) Damit erwirbt der Verfasser sich ein bleibendes Verdienst zur Berichtigung so vieler theils bornirter, theils unrichtiger Urtheile über bedeutende historische Erscheinungen im Alterthume, wie in der spätern Geschichte, die weder bloß als „Producte" ihrer Zeit, noch als „dialektische Momente" zu begreifen sind.

Und auch in einem andern wichtigen Punkte wird er mir seine Beistimmung kaum versagen. Eine neue und fester begründete Unsterblichkeitslehre halte ich nicht nur im Allgemeinen für das größte Bedürfniß der Gegenwart, sondern auch für eine unerläßliche Bedingung, um das Problem der Menschengeschichte vollständig und befriedigend zu lösen.

Im März 1877. J. H. Fichte.

Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie von Dr. P. Asmus. Erster Band: Indogermanische Naturreligion. Halle, C. E. M. Pfeffer, 1875.

Wie controvers, wie mißverständnißvoll ist heute der Gebrauch des Wortes „Religion"! Während manch freidenkender Forscher des naturwissenschaftlichen Gebietes nüchternsten Sinnes der Natur ihre Dominanten, ihre Gesetze ablauscht, glaubt er für die Erhebung, die er aus dem Finden ewiger Weltgesetze schöpft, nicht auf die Eigenschaft religiösen Empfindens verzichten zu können trotz des Widerspruchs rechtgläubiger Seelen. Und doch wieder wird man auch jenem letzten heidnischen Lappländer Europa's, Namens Rastus, der noch vor 25 Jahren lebte, nicht den Keim des Religionsbedürfnisses absprechen können, sofern er einen Bautastein als seinen Fetisch durch Branntweinopfer ehrte. Aus der Andeutung so extremer Befriedigungsversuche des Religionsbedürfnisses erhellt, wie nöthig uns heute gerade religionsgeschichtliche Untersuchungen sind.

Das vorliegende Werk kündigt sich ausdrücklich als Beitrag zur Religionsphilosophie an und will so nur beurtheilt werden. Diese Feststellung des Standpunktes ist wichtig genug

bei einem Buche, welches ein concretes Gebiet behandelt, ein Gebiet, das sonst von der philologisch-historischen Disciplin für sich in Anspruch genommen wird. Somit weist diese philosophische Untersuchung es von sich ab als philologische beurtheilt zu werden: sie kann sich das Urtheil ihres Werthes nicht darnach ausstellen lassen, ob historisch neue Thatsachen für die Mythengeschichte beigebracht sind, sondern einzig darnach, ob diese Religionen in ihrer Wahrheit erfaßt, ob es gelungen sey, sie unter tiefere Gesichtspunkte zu stellen, sie aus blos äußerlich historischem Wissen zu begrifflicher Wahrheit zu erheben, wonach sie eingereiht sind in die allgemeine, geistige Entwicklung der Religiosität, des Gottesbewußtseyns bei den Menschen (s. Vorrede S. 5).

Der Verfasser schickt seinem Buche eine längere Einleitung voraus, in welcher er zunächst diejenigen Angriffe gegen die Religionsphilosophie behandelt, welche die Unerkennbarkeit Gottes behaupten. Jakobi und Kant gegenüber betont der Verf., daß der Weg zum Unendlichen zwar durch Erhebung über die sinnlichen Einzelinteressen, aber nicht durch Abstraction vom denkenden Erkennen gehen müsse. Der Verf. erweist, daß die Objekte des Denkens nicht, wie solche Gegner wollten, endlich beschränkt seyen: er erweist dies durch die streng logische Erörterung, daß die Objekte des Denkens keine Beziehung zur einzelnen, sondern nur zur allgemeinen Subjektivität haben. In diesem Nachweise, daß die Gegner die Objekte des Denkens nicht in ihrer richtigen Beziehung zum Begriffe der allgemeinen Subjektivität, zum Begriffe des in allen Menschen gleichen und darum über das Einzel-Ich hinausgehenden Denkens erfaßt haben, ist das große Verdienst dieser scharfsinnigen Einleitung zu suchen. Der Verf. verfolgt dann die Erkenntnißtheoreme derjenigen, welche die Objekte des Denkens in so unrichtige Beziehung zum Einzel-Ich gesetzt haben, bis zur Selbstaufhebung des „Solipsismus“, der ja schließlich bei der Negation des Einzel-Ich anlangen muß. Dem gegenüber sichert der Verfasser dem Denken des Einzel-Ich seine Wahrheit, sofern es übereinstimmt mit dem Denken des Allgemein-Ich. Da nun aber die Lehre von der Allgemeinheit

der Kategorien für den Menschen als Menschen zur Grundlage das Uebersichhinausgehen des Einzel-Ich in ein wirklich anderes Gebiet, also seine principielle Versöhnung mit der Objektivität hat, so fällt jetzt der principielle Grund, der dem endlichen Wesen den Zugang zum Unendlichen verwehren will, so fällt die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes als der höchsten und allgemeinsten Idee dahin. Damit hat der Verfasser die Grundlage für die Berechtigung seiner religions-philosophischen Untersuchungen gewonnen. — Ueber den zweiten Theil der Einleitung wollen wir zum Schlusse berichten.

Von dem Buche selbst liegen hier im I. Bande nur die 4 ersten Paragraphen vor, welche die Naturreligion der Indogermanen behandeln, wie sie besonders in den Veden noch fast rein erhalten ist, wie sie auch bei den andern Völkern: Persern, Griechen, Germanen mit ziemlicher Sicherheit aus den jetzt vorliegenden Standpunkten der Religionen, nachdem sie die Natürlichkeit überwunden und zur Geistigkeit und Sittlichkeit sich erhoben haben, sich erschließen läßt. Der II. Band soll in §. 5 das Absolute in den einzelnen Religionen, dann aber eben jene Vergeistigung in §. 6 und §. 7 behandeln und endlich in §. 8 das Verhältniß dieser ganzen Entwickelung des indogermanischen Heidenthums zum Christenthum besprechen (s. Vorwort S. 5).

Im vorliegenden Bande bestimmt zunächst §. 1 den allgemeinen Charakter der indogermanischen Religion, welche abweichend vom ersten Eindruck, den sie macht, nicht als Polytheismus, sondern als Henotheismus begriffen wird. In Bezug auf die indische Religion ist dies schon öfter behauptet worden; den Namen „Henotheistisch" hat M. Müller auch einmal in seinen Vorträgen gebraucht. Damit ist natürlich nicht die äußere Erscheinungsform der Gottheit bei den Indogermanen gemeint — diese ist polytheistisch — sondern das göttliche Wesen, wie es allen diesen vielen Erscheinungen zu Grunde liegt: dies Wesen wird als ein einheitliches und absolutes bestimmt. Diese Bestimmung wird gemacht einmal im Gegensatz zum Fetischismus, dann zum wahren Polytheismus, welche beide nur be-

schränkte, endliche Götter haben. Denn wahrer Polytheismus ist nur da zu finden, wo die vielen Götter sich einer den andern ausschließen und begrenzen, somit da, wo ihre Macht endlich und beschränkt ist, während hier im Henotheismus sich das einheitliche Wesen unbeschränkt zur natürlichen Unendlichkeit erweitert. — Insofern bezeichnet also der Henotheismus einen gewaltigen Fortschritt der Gotteserkenntniß, indem hier zuerst der Mensch die Gottheit als einheitlich und absolut hinstellt. Weiterhin aber werden wir gewarnt unter dieser „henotheistischen Grundlage" nicht zu viel zu verstehen und sie wohl zu unterscheiden vom Monotheismus wie vom Pantheismus. Damit ist denn einerseits jener, besonders unter Theologen gangbaren Annahme eines Urmonotheismus entgegengetreten, wie er durch eine Uroffenbarung Gottes dem menschlichen Geschlechte mitgetheilt sey und sich mehr oder weniger rein erhalten habe: die heidnischen Religionen wären zufolge solcher Annahme nur als Abfall zu begreifen. Diese Ansicht charakterisirt der Verf. als nicht wissenschaftlich, als nur im subjektiven Interesse kirchlicher Lehre angenommen. Auf Wissenschaftlichkeit kann nur eine solche Auffassung der Urreligion Anspruch machen, welche sie nicht als die höchste, sondern als die niedrigste Stufe bestimmt, von der aus sich der menschliche Geist allmählich zu höheren Stufen heranringt. — Andererseits ist aber auch solcher Ansicht entgegengetreten, als ob der brahmanische Pantheismus im Princip schon in der urindogermanischen Zeit vorhanden gewesen sey. Die nun anscheinend entstehende Schwierigkeit, wie denn dieser Henotheismus zu begreifen sey, wenn sowohl seine Bestimmung zur Persönlichkeit, als zur Unpersönlichkeit ausdrücklich verneint ist, — diese Schwierigkeit löst sich so, daß das indogermanische Volk selbst seinen Henotheismus gar nicht als solchen erfaßte und ihn folglich nach keiner Seite bestimmte. Die Indogermanen waren soweit vorgedrungen, daß sie in ihre Gottheit die Fülle der Absolutheit legten, aber sie waren sich nicht bewußt, daß sie es thaten. So ist es unbefangener Henotheismus,

der ebendeswegen in einer Vielheit von einzelnen Göttergestalten auftreten konnte.

Der Verf. geht dann daran in den faktisch vorliegenden Mythologien diesen unbefangenen Henotheismus aufzuzeigen. Zwei Merkmale statuirt der Verf., in denen sich der Henotheismus bezeugen muß. Einmal muß er sich unterscheiden vom wahren Polytheismus, indem troß seiner polytheistischen Erscheinungsweise sich doch die Einheit des göttlichen Wesens hervorthut. Dies geschieht, indem sich die im Polytheismus absoluten Unterschiede als unwahre zeigen dadurch, daß die Götter einer in die Sphäre des andern übergreifen können. Zweitens muß sich dieser in der Sphäre der Natürlichkeit bleibende Henotheismus auch vom geistigen Monotheismus unterscheiden, und dies geschieht, indem die Götter nicht (transscendent) als Schöpfer, sondern (immanent) als Erzeuger des Irdischen angesehen werden, indem sie eines Wesens mit ihm sind. — Auf diese beiden Merkmale werden also die Religionen, soweit sie eben diesen ursprünglichen, natürlichen Standpunkt noch zeigen, geprüft. Zu diesem Zwecke muß sich der Verfasser in die Fülle der concreten Mythologie versenken: — nicht zwar, wie er ausdrücklich erklärt, mit der Absicht, hier Vollständigkeit zu erreichen, — sollen ja doch alle diese Einzelheiten nur als Beispiele dienen, um den principiellen Standpunkt der religiösen Anschauung darzulegen; doch aber werden naturgemäß die wichtigsten, charakteristischen Thatsachen dazu benutzt. Der Verf. geht dabei aus von der durch die neuere, vergleichende Mythologie über allen Zweifel festgestellten Thatsache, daß nicht die einzelnen Göttergestalten, sondern die Mythen, die verabsolutirten Naturvorgänge das Ursprüngliche sind und daß von ihrer lebendigen Einheit sich die einzelnen Gestalten erst später abgesondert haben. Die bedeutendsten Urmythen sind einmal der Himmelsmythus, der Gewitterkampf, in welchem nach der dörrenden, die Weiden des nomadischen Indogermanen versengenden Hitze der Regen dem Dämon der Hitze entrissen wird. Ein zweiter Kreis ist der Erdmythus, d. i. die Vorstellung, nach welcher der Himmelsgott durch den

Regen die Mutter Erde befruchtet. Es wird an verschiedenen Stellen das Verhältniß dieser beiden Mythenkreise zu einander und ihre verschiedenen Modificationen einer genaueren Erörterung unterzogen. Die Darstellung und Aufzeigung dieser Urmythen bildet dann für alle weiteren mythologischen Vorstellungen den Ausgangspunkt. Sie werden dann in §. 1 benutzt, um an ihnen als leitenden Faden sowohl jenes Verschwimmen der Götter in einander, als ihre Wesensgleichheit mit dem Irdischen aufzuzeigen. — Lag so in §. 1 der Hauptnachdruck auf der göttlichen Einheit, Allgemeinheit, Absolutheit, so wird in §. 2 das andere Moment der Göttergestalten, ihre Bestimmung zu diesen einzelnen Persönlichkeiten besprochen; demnach tritt hier besonders hervor ihre Einzelheit, Beschränktheit. Nach dieser Seite — wenn sie abstract für sich hervorgehoben wird mit Vernachlässigung der henotheistischen, absoluten Basis — streifen dann die Göttergestalten vielfältig an fetischistische Erscheinungen, und es war deshalb nöthig dies Verhältniß zu dem Fetischismus genauer zu beleuchten (S. 190 ff.). Dabei ergiebt sich, daß doch im Wesentlichen nur „henotheistischer Fetischismus" bei den Indogermanen vorhanden ist. — Auch hier findet die den Hauptinhalt des Paragraphen ausmachende Herleitung der einzelnen Göttergestalten wieder mit Hülfe der Urmythen statt, dazu wird hier aufgezeigt, daß es nicht bleibt bei den Mythen als Darstellungen einzelner Naturvorgänge, sondern daß sie zusammengefaßt werden zur Einheit des Jahresmythus (s. bes. S. 160 ff.). — In §. 1 trat hervor die Seite der Absolutheit, in §. 2 die der Beschränktheit. Beide sind natürlich, darum quantitativ. Die Absolutheit ist gedacht als schrankenlose Ausbreitung durch das Universum; die Beschränkung ist Einengung dieser quantitativen Ausdehnung. So enthalten die einzelnen Göttergestalten in sich einen Widerspruch. Kehrt man an ihnen die Seite der Absolutheit hervor, so ist die Folge, daß ihre Bestimmtheit als Person fällt; umgekehrt, wird diese Bestimmtheit hervorgekehrt, so ist die Person nicht absolut. Es giebt nun in den Mythologien ein Mittel, welches den Zweck hat, diesen Widerspruch zu überwinden; das

ist der Unsterblichkeitstrank, welcher die Einheit der beschränkten Person mit der absoluten Gattung herstellen soll. Er wird behandelt in §. 3. Nachdem zunächst diese seine principielle Bedeutung dargelegt ist, wird gefragt, wodurch der Trank zu dieser Rolle befähigt wird. Die Antwort ist: er ist identisch mit dem allgemeinen Weltelemente, er ist die Concentration des das All durchdringenden Lebenssaftes. Dieser Beweis ist gemäß der Wichtigkeit des zu Beweisenden ausführlich behandelt (S. 205—218). Indem er identisch ist mit dem allgemeinen Weltelemente, wird die göttliche Person durch diesen Trank erfüllt mit der Allgemeinheit, mit dem Wesen des unendlichen All. Unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt werden dann im Weiteren all die vielen Wirkungen des Trankes, wie sie uns überliefert sind, subsumirt. Das Individuum ist vergänglich, nichtig; daß es lebt, davon ist die Ursache, daß es mit dem Gattungselemente durchdrungen ist. So ist der Trank Leben erweckend. Das geschwächte Leben stellt der Trank her zur gesunden Kraft, so ist er auch Leben erhöhend; das über das Gewöhnliche nicht hinausgehende Leben steigert er zu höherer Würde (er verleiht Weisheit, Wahrsagung, Dichtkunst). Endlich ist die Hauptwirkung, worin der Trank ganz seine principielle Wichtigkeit offenbart, daß er unsterblich macht, d. h. daß er die zeitliche Endlichkeit der Person aufhebt, daß er die ihn regelmäßig trinkende Person hinweghebt über den ihr als endlichem Wesen ihrem Begriff nach zukommenden Tod. — Anknüpfend an die im dritten Paragraph behandelte Vorstellung jenes Opfertrankes bespricht der Verf. in §. 4 den Verfall der Naturreligion. Den Göttern war ihre Würde nicht an sich selbst, sondern durch die äußerliche Vermittelung des Trankes zu Theil geworden, sie waren bedürftig der Opfer und damit abhängig von den opfernden Menschen. In dem Zustande vor dem Verfall war der Mensch sich dieser Abhängigkeit seiner Götter nicht bewußt. Er brachte ihnen das Opfer und kannte auch dessen große Bedeutsamkeit für die Götter; er reflektirte aber nicht darauf, daß sie ohne dasselbe beschränkt wären, sowie nicht darauf, daß er selbst den

Göttern die Wohlthat erweise, somit in einer gleichen Sphäre mit diesen sich befinde. Die Erkenntniß dieses Verhältnisses läßt den Verfall der Religion eintreten. Der Mensch erkennt sich als ebenbürtig mit ihnen und ringt mit ihnen. Er sucht sie, soweit sie widerwillig sind, durch Zauberei zu seinem Dienste zu zwingen. So kehrt sich das ursprüngliche Verhältniß um: die von den zaubernden Menschen so beherrschten Götter sind nicht nur in die menschliche, sondern sogar untermenschliche Sphäre hinabgefallen und der Verfall der Naturreligion ist vollendet. — Der Verfasser sucht dann die ganze in §. 4 uns vorgeführte Entwickelung des religiösen Volksbewußtseyns unserem Interesse näher zu bringen dadurch, daß er sie in Parallele zu modernen Erscheinungen stellt. Den Zustand, welcher dem Verfall der Naturreligion vorherging — da also die Götter zwar an sich endlich und des Opfers bedürftig waren, aber auf diese Endlichkeit noch nicht reflectirt wurde, — vergleicht er mit jener modernen Periode der Philosophie, welche der Aufklärung vorherging. Durch die endlichen Kategorien, mittelst welcher man Gott zu erkennen meinte, war dieser selber endlich geworden; an Stelle jenes Lebenstrankes, der die Endlichkeit verhüllte, trat hier der Wunderbegriff. Dem in seinem Wesen endlichen Gotte sollte durch eine unendliche Thätigkeit die Absolutheit gesichert werden. Die Aufklärung zerstörte den Wunderschein und die an sich schon früher vorhandene Endlichkeit des göttlichen Begriffes wurde enthüllt. Der Vollendung des Verfalles der Naturreligion, da der Mensch die Götter bezwingt und ihnen sich selbst als ein Absolutes gegenüber stellt, vergleicht der Verfasser die außerdeutschen, realistischen Philosopheme, welche die Geistesthätigkeit auflösten in Sinnesfunktionen, endlich den Materialismus, welcher den so zum caput mortuum gewordenen Geist völlig beseitigte und nur Materie und Bewegung stehen ließ.

Nachdem wir so den Inhalt des I. Bandes wiedergegeben haben, können wir nicht umhin, dem Verfasser unsere Freude über die Resultate auszusprechen, welche er seltenen Fleißes aus der mythologischen Detailforschung für philosophische Er-

fassung dieser Religionsentwicklungen geholt hat. Unseres Wissens ist hier zum ersten Male ein so umfassender, ideenreicher Ueberblick über die Frühperioden der indogermanischen Religionsgeschichte gewonnen. Ὁ γὰρ ξυνοπτικὸς διαλεκτικός ἐστι. Dieses platonische Wort darf auch auf den Verfasser im Hinblick auf solche Arbeit angewendet werden. Wer die Resultate der Forschung unseres Verfassers ohne die Mühe der Versenkung in den umständlichen Einzelbeweis genießen will, der lese S. 32 bis 68 der Einleitung, wo der Verfasser in mehr populärer, bündiger Form und in geistvollen Schlaglichtern die Frühgeschichte der indogermanischen Religionen zusammengefaßt hat. Angesichts einer philosophischen Schule, welche aus dem Weltwesen nur beherzigt, daß Alles, was entsteht, werth sey zu Grunde zu gehen, daß die Geschichtsforschung Nichts sey als die Schilderung von Blasen, welche auf einem Sumpfe aufsteigen, dann wieder zerplatzen, um nur neuen, ebenso spurlos verschwindenden Blasen Raum zu machen, angesichts dieser s. g. pessimistischen Weltauffassung gewinnen wir aus solcher philosophischen Betrachtung, wie sie unser Verfasser bietet, den Eindruck einer fortschreitenden Entwicklung, eines Werdens vom Niedrigen zum Höheren. Solch Werden aber ist der Tod des Pessimismus, ist die Quelle lauterster Erhebung zu gesundem Leben, zu unbeirrbarem Schaffen. — Zum Schlusse verdient auch die Pfeffer'sche Verlagshandlung alle Anerkennung für die sorgfältige Ausstattung, den eleganten Druck, in welchem sie dieses Werk herstellen ließ.

Stettin. Georg Haag.

Idealrealismus und Materialismus. Eine allgemein verständliche Darstellung ihres wissenschaftlichen Werthes. Von Dr. Ludwig Weis. (Der 15. Band der Bibliothek für Wissenschaft und Literatur.) Berlin, Grieben, 1877.

In der Einleitung gesteht der Verf. zu, daß der Materialismus Monismus sey, vindicirt aber doch diese Bezeichnung auch dem Theismus. Monismus ist aber der Materialismus nur in

secundärer Beziehung, inwiefern er keinen qualitativen Unterschied des Geistes und der Natur, die ihm mit Materie dasselbe ist, einräumt, indem er den Geist als eine Aeußerung in der Entwickelung des Materiellen auffaßt. Primär dagegen, nach dem, was man seine (Pseudo-) Metaphysik nennen kann, ist er Pluralismus, weil er Alles aus der Annahme einer unendlichen oder endlichen Vielheit dem Seyn nach absoluter Atome ableiten will.*) Demnach setzt er eine unendliche oder wenigstens unermeßliche Zahl von Ursachlosigkeiten voraus und verstößt von vorn herein gegen die Forderung der Vernunft, die nur die Einheit und Einzigkeit des Absoluten kennt. Was er die Einheit des Weltalls nennt, ist nur der hinzugedachte Rahmen der unermeßlich vielen absoluten materiellen Atome und deren Complicationen, keine objektive Macht der Beherrschung des unermeßlich Vielen. Atheistischer, kosmologischer Monismus kann streng genommen nur der Naturalismus und Hylozoismus genannt werden, der den Totalinbegriff der Gestaltungen der Natura naturata als die Selbstausgestaltung der (willen- und bewußtlos vorgestellten) Natura naturans auffaßt. Im Grunde genommen ist von dem Naturalismus der Schopenhauer'sche sogenannte Willensmonismus nicht verschieden, weil sein einiger absoluter Wille in Wahrheit nicht Wille, sondern blinder Naturtrieb ist. Daß Schopenhauer seinen Naturalismus mit allerhand mystischen Zuthaten verbrämt, ändert nichts an der Sache selbst. Allerdings gingen Schelling und Hegel, wie der Verf. sagt, von der Ueberzeugung aus, daß ein geistiges, ein ideales Princip der reale Urgrund der Dinge seyn müsse, aber da sie dieses geistige Princip nicht als selbstbewußt wollendes, persönliches, auffaßten, so war ihr Princip mehr dem Namen als der Sache nach geistig und sie traten daher mit dem Naturalismus in verhängnißvolle Verwandtschaft, und bereiteten damit den monistischen Naturalismus und den Materialismus, diesen Umschlag des Monismus in

*) Die Materialisten sind nicht einig darüber, ob eine unendliche oder endliche (wenn auch für uns unermeßliche) Zahl von Atomen anzunehmen sey.

Pluralismus, wider Willen vor. Daß aber Schelling später sein geistig genanntes und gemeintes Princip zum wirklich geistigen, persönlichen erhob, hätte wohl von dem Verf. bemerkt werden dürfen, je seltener eine solche Erhebung eines hervorragenden Genies in der Geschichte der Philosophie zu verzeichnen seyn möchte. Wenn Haeckel und Genossen ihren angeblichen Monismus Idealrealismus taufen, so erkennt der Verf. in demselben mit Recht nur eine moderne spielartliche Varietät des Materialismus, also im Grunde nur einen Namenwechsel.

Das Gebaren der Materialisten gegen das Christenthum, welches sie mit sich überlegen dünkender Verachtung behandeln, veranlaßt den Verf., den Vorwurf, dasselbe sey Dualismus, zurückzuweisen und ihm den Charakter des echten und wahren Monismus (Monotheismus) damit zu vindiciren, daß er darauf hinweist, es erkläre die Welt nicht, wie man fälschlich insinuire, aus Nichts, sondern aus Gott*) (d. h. aus einem einigen Princip, entgegen der unsinnigen Lehre der Materialisten: aus einer Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit blinder, noch dazu materieller Ursachlosigkeiten absoluter Atome). Indessen muß die Widerlegung des Materialismus aus rein philosophischen Gründen geführt werden, wenn deren Vertreter von ihrem Irrthum überzeugt werden sollen. Wir wollen sehen, wie der Verf. diese Aufgabe, deren er sich mit dem Obigen keineswegs überhoben haben kann, in Angriff nimmt und zu erledigen gedenkt. Die Behauptung der Materialisten, das Reale stamme aus dem Realen, das Wirkliche aus dem Wirklichen, das Existirende aus dem Existirenden, erscheint ihm als nichtssagende Phrase, aber doch wenigstens darauf drängend, zu fragen und zu erforschen, was denn das Wesen der Natur, der Inhalt dieses Realen sey.

*) Das dürfte ein winzig kleines, geringfügigstes Häuflein von Materialisten seyn, das sich solcher Insinuation schuldig machte, wenn es überhaupt dergleichen Materialisten gibt. Wie sollten sie auch nicht wissen, daß die christliche Lehre die Welt nicht aus Nichts, sondern durch Gott aus Nichts erklärt? Indem sie Gott leugnen, leugnen sie zugleich auch die Schöpfung aus oder durch Gott aus Nichts. Mit Lufthieben gewinnt man nichts über sie.

So vieles Beachtenswerthe nun auch der Verf. in den zur Entscheidung der Hauptfragen in den folgenden Abschnitten: Die Materie des Sprechens und Die Aesthetisirung der Materie in der Religion, vorbringt, besonders in dem sehr interessanten letzteren, so wenden wir uns doch gleich zu dem dritten Abschnitt: Wissenschaftliche Bestimmung der Materie, weil sich erst von hier an entscheiden kann, ob der Verf. seiner Aufgabe Genüge leistet. Von hier an, sagen wir, weil er zur völligen Erledigung seines Themas noch einen vierten, fünften, sechsten und siebenten Abschnitt folgen läßt: Ist Alles aus Atomen entwickelt? Wie ermöglicht der Materialismus die Urzeugung? Wie wird die Entwicklung des Bewußtseyns ermöglicht? Resultate, Gesichtspunkte und Thesen. — Aber unsere Erwartung, den Verf. sofort auf eine philosophische Untersuchung des Ursprungs und des Wesens der Materie eingehen zu sehen, wird nicht erfüllt. Er schlägt vielmehr zunächst den geschichtlichen Weg ein. Es wird uns eine Skizze altgriechischer Naturanschauung in eigenthümlicher Auffassung, die nicht ohne manche Einwendung bleiben wird, vorgeführt, dann rasch zur neueren Naturwissenschaft übergegangen, und es werden nun die Entdeckungen und Lehren Galilei's, Newton's, R. Boyle's, Kant's, Lavoisiere's, Dalton's, Berzelius', Kekulé's &c. dargelegt. Zu einer eigentlich philosophischen Untersuchung kommt es nicht. Der Verf. stützt sich auf Autoritäten, die, so imponirend sie sind, doch nur Ergebnisse induktorischer Forschung bieten, welche doch in den seltensten Fällen etwas mehr als hohe Wahrscheinlichkeit gewähren können. Die fortschreitenden Untersuchungen können möglicher Weise Modificationen oder auch tiefer greifende Umgestaltungen herbeiführen, durchgängig oder theilweise, und die Philosophie hat auch ein Wort mitzusprechen sowohl in Rücksicht der Gesetze und der Anwendung induktiver Forschung, als auch in der Entscheidung über das Mögliche und Unmögliche, das wirklich und das scheinbar Thatsächliche und Wirkliche &c. Anstatt die Atomistik einer philosophischen principiellen Untersuchung zu unterstellen, nimmt der Verf. Atome an, weil so und so viele Naturforscher sie an-

genommen haben mit der Angabe, daß nur durch ihre Annahme sich die physikalischen und chemischen Erscheinungen erklären ließen. Den strengen unwiderleglichen Beweis für diese Behauptung sind jene Forscher aber schuldig geblieben. Sie können nicht leugnen, daß die Annahme von Atomen nicht auf direkter Erfahrung beruht, sondern auf Rückschlüssen aus direkten Erfahrungen. Für Erfahrungen (Thatsachen) sind aber verschiedenartige Ursachen möglich. Wodurch wird nun bewiesen, daß Atome und nichts Anderes diese Ursachen sind? Könnten nicht ebenso gut oder vielleicht sogar besser Monaden*) die Ursache seyn, oder könnte nicht eine einige Natura naturans, eine Weltseele, aus ihrem einigen unerschöpflichen Kraftvermögen die milliardenmal milliardenhaltigen Naturerscheinungen bis in die feinsten Verzweigungen aus sich hervorgehen lassen, sie in ihren Schooß ununterbrochen in sich zurücknehmen, auflösen und immer wieder neu entstehen lassen, so daß es nur den Anschein hätte, als ob nichts entstünde und nichts verginge, während nur ihr Mutterschooß gleich unerschöpflich bliebe und in dem Wechselspiel ihrer Setzungen und Aufhebungen nichts verlöre und nichts gewänne?**) Die Monadologie in verschiedenen Modificationen

*) An sich kann man Monaden Atome und Atome Monaden nennen. Aber man sollte Leibniz folgen, der Atome als materiell, Monaden als geistig unterschied.

**) Im Wesentlichen ist dieß, sieht man von der idealistischen Fassung ab, die Ansicht Hegel's, Michelet's und Anderer. Erst kürzlich wurde diese Ansicht von Michelet in seinem System der Philosophie, deren zweiter Band die Naturphilosophie behandelt, erneuert. Sie beruht auf der idealistisch gefärbten Voraussetzung, daß die Einzigkeit des Absoluten ebenso die Einzigkeit des ewigen Bestandes, der Unvergänglichkeit, wie die Bedingtheit des Endlichen die Vergänglichkeit involvire. Wir theilen diese Ansicht nicht, aber der Philosoph, welcher den Theismus wissenschaftlich begründen will, darf sich nicht an ihr vorbeischleichen, sondern muß sie prüfen und, wenn er kann, widerlegen. Den eigentlich monistischen (nicht monotheistischen und nicht materialistisch pluralistischen) Gedanken spricht Göthe aus mit den Worten:

„Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will."

(Wenn es wieder ins Daseyn hervortreten soll.) Noch prägnanter sagt Mephisto (das paßt für ihn) bei Göthe:

wird von vielen und namhaften Philosophen der Atomistik mit Recht weit vorgezogen; die Hypothese der die Erscheinungen setzenden, zurücknehmenden, auflösenden und immer wieder erneuernden Natura naturans oder Weltseele oder des Weltgeistes wird von den heutigen Naturforschern meist aufs Stärkste verpönt, aber nicht widerlegt. Jedenfalls ist die Atomistik des Verfassers unhaltbar. Er scheut sich nicht räumlich ausgedehnte und in verschiedenem Maaß und in verschiedenen Gestalten ausgedehnte Atome anzunehmen. Sie sind ihm materiell und bestehen daher aus materiellen Theilchen, deren Zahl er nicht angeben kann. Er erklärt also insoweit das Materielle aus dem Materiellen, das Zusammengesetzte aus dem Zusammengesetzten. Sind nun zwar nach ihm die Atome von Gott geschaffen, so hätte also Gott gleich Zusammengesetztes geschaffen, nur mit dem Vermögen weitergehende Zusammensetzungen zu bilden. Einfaches gäbe es also nicht, und jedem Atom müßte Gott eine alle bekannten Kräfte der Welt übertreffende Kraft anerschaffen haben, die Vielheit seiner Theilchen absolut untrennbar zusammenzuhalten. Das Atom könnte auch so kein Continuum seyn, sondern nur ein durch die gottverliehene Zusammenhaltungskraft untrennbar gewordenes aus Theilchen Zusammengesetztes. Diese materielle Atomistik hat schon Leibniz ex fundamento widerlegt und sie hätte seitdem nie wieder auftauchen sollen, um so weniger als sie namentlich von Lotze (Mikrokosmos) scharfsinnigst in ihrer Haltlosigkeit aufgezeigt worden ist. Bezüglich des Leibniz vergleiche man: Leibniz als Denker von G. Schilling, 38—39. Es handelt sich vorerst nicht darum, ob die Fassung der Leibniz'schen Monaden unanfechtbar ist, sondern nur um dieses Philosophen Recht der Verwerfung der Corpuscularatomistik. Neustens hat auch A. Wießner diese Corpuscularatomistik in seiner Schrift: Vom Punkt zum Geiste, widerlegt, wenn er auch die Atome (Kraftpunkte) als unmittelbare Funktionen des absoluten Geistes,

---

„Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht."
(Siehe Anaximander.)

mit dem er den Raum vereinigt, deutet. Mit Recht hebt er den Dualismus von Stoff (Materie) und Kraft zu Gunsten der Kraft, als Kraftwesenheit gedacht, auf, und wenn der Verf. sagt (S. 77), Kraft und Stoff seyen nur zweierlei Worte zur Bezeichnung desselben Dinges unter verschiedenen Gesichtspunkten, so sagt er, wenn seine Worte Sinn haben sollen, ohne es zu verstehen und zu wollen, dasselbe.*) Schärfer hebt Wießner (S. XII) hervor, daß was wir Stoff nennen, nur Inbegriff von Kräften seyn könne. „Nun wissen wir (sagt er), daß die in der Form massiger Continuität auftretenden Stoffe gerade nach Seiten ihrer continuirlichen oder einheitlichen Raumerfüllung nur Scheinwahrheit haben, indem sich alle Materie im Wege der Theilung ihres Zusammenhanges berauben, in kleinere und immer kleinere, zuletzt in unsinnfällige Elementarquotienten zerlegen läßt; und da diese Zerfällung einen Kraftaufwand erfordert, so folgt, daß in Wahrheit jene unsinnfälligen Faktoren als diejenigen Instanzen zu betrachten sind, die durch ihre Aktionsverschwisterung als Collektivum Materie mit allen Sondereigenschaften erst erzeugen. Ist somit aller Stoff schon Ergebniß, Effekt, der nur unter der Bedingung und in Folge solches Zusammenwirkens zu Stande kommt, seine Existenz demnach eine vermittelte oder secundäre, so ist die Materie überhaupt gar kein Realprincip, das sich den Principien Kraft und Geist als ebenbürtiger Faktor an die Seite oder gegenüber stellen ließe, sondern allein die an der Erzeugung des Collaborats betheiligten Fundamentalenergien können auf den Rang wahrer Realinstanzen Anspruch machen; und da diese lediglich als Kräfte, und zwar als reine Kräfte ohne „materielles“ Substrat zu definiren sind — (denn wie könnte ihnen dasjenige zu Grunde liegen, was erst als Effekt entstehen soll!) — so verschwindet der Begriff Materie ganz und gar aus der Reihe der selbständigen Werthe, und nur Kraft und

*) Würde er sich gegen diese Auslegung sträuben, so würde ihn Lotze's Vorwurf (Mikrokosmus II, S. 541) treffen, die Thätigkeit unbegreiflicherweise an Unthätiges angeknüpft zu haben. Ulrici ist hierin mit Lotze einverstanden.

Geist bleiben als wahre Realbegriffe übrig und fordern die Feststellung ihres gegenseitigen Verhältnisses.“ Die Existenz der Atome ist darum nach Wießner aber doch gewiß, ja eben darum gewiß, weil Kräfte ein Vielheitliches sind und jede Kraft nur einfach seyn kann. „Wenn das Atom — da Einfachheit und Quantität sich principiell ausschließen — keine extensive Größe seyn kann, nothwendig als völlig ausdehnungslos gedacht werden muß, so kann es nur eine intensive Größe seyn, d. h. seine Einfachheit und Unzerlegbarkeit muß als Qualität, d. h. als Urqualität verstanden werden, im Sinne eines Grundvermögens, welches als das prius und die Quelle aller übrigen Qualitäten und Vermögen keine weitere Reduktion oder Ableitung zuläßt. Und diese Auffassung, die einzige, die einen widerspruchfreien Atombegriff ermöglicht, ist meines Erachtens der Hauptschlüssel des Problems.“ *)

Faßt nun Wießner so die Atome als an sich empfindungslos und werden sie ihm erst empfindend durch Association, so müßte er ihnen doch wenigstens Empfindungsfähigkeit und hiemit Anlage zur Geistigkeit — ein Apriorisches — zuschreiben, widrigenfalls ihnen die Association nicht zur Empfindung und Geistigkeit verhelfen könnte. Das wäre doch immer Geistigkeit der inneren Anlage nach, die deßhalb ohne Zeitverlauf zur Aktualität überginge, weil eine ursprüngliche, anfängliche Isolirtheit der geschaffenen Atome, zumal wenn sie Funktionen des absoluten Geistes wären, nicht anzunehmen ist.**) Davon ist Lotze's Annahme kaum verschieden, nach welcher allen Atomen von Anfang faktische Empfindung, Fürsichseyn, Geistigkeit nach

---

*) Allerdings mußten die Atome als Urqualitäten gefaßt werden, aber darum nicht nothwendig als an sich quantitätslos, wie auch Ulrici annimmt, daß jede Qualität sich in einer bestimmten Quantität Ausdruck gibt. Schon J. H. Fichte nahm diesen Standpunkt Leibniz gegenüber ein. Vergl. Vermischte Schriften &c. von Fichte, I, 10, 12, 17, und an andern Stellen seiner Werke.

**) Kant zwar nahm in seiner Naturgeschichte des Himmels eine ursprüngliche Dissociation der Atome an, ohne sie aber zu rechtfertigen. S. Kant und Newton, von Dieterich S. 21.

ihrer Innerlichkeit, wenn auch im geringsten Grade, zugeschrieben wird, eine Annahme, welcher Zöllner und Noiré in ihrer Weise nur gefolgt sind. Solche Atome würden aber besser Monaden genannt. Nur auf dem Grunde der theistischen Monadenlehre läßt sich die Möglichkeit eines aufsteigenden Entwickelungsganges, einer für den Erdplaneten universellen Ascendenzlehre oder Abstammungslehre denken. Es ist daher vorauszusehen, daß die Abstammungslehre keineswegs in Materialismus enden, sondern in eine neue Gestalt theistischer Monadologie auslaufen wird. Als Vorläufer solcher Monadologie können Nikolaus Cusanus, J. Bruno, Leibniz, beziehungsweise Herbart und Petöcz*) genannt werden, während ihre Ausbildung schon um Vieles weiter gereift erscheint in den Lehren Krause's, J. H.

*) Ansicht der Welt. Ein Versuch die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen. Von Dr. Michael Petöcz. Leipzig, Brockhaus, 1838. Der Grundgedanke dieses Werkes eines doch wohl magyarischen Philosophen ist, daß die Welt die Gesammtheit der durch Seelen dargestellten Ideen Gottes sey. Noiré nähert sich beziehungsweise in seiner Monadenlehre Lotze und Ulrici. Aber seine Lehre bleibt akephal (atheistisch, hauptlos), während Lotze halbpantheistisch ist. Aber darum darf doch nicht verkannt werden, daß Noiré dem Pessimismus Schopenhauer's und v. Hartmann's energisch entgegentritt und der Menschheit edle, höhere, ideale Ziele vor Augen hält. — Seinen Atheismus, seine Verabsolutirung des endlichen Individuellen könnte er bei Fichte, Lotze, Ulrici, Fechner widerlegt finden. Trotz seiner Opposition gegen Schopenhauer überschätzt er ihn im Verhältniß zu Schelling und Hegel. Es ist absurd, Schelling und Hegel damit abgethan zu haben glauben, daß man (Noiré, der monistische Gedanke, S. 327) von Schelling-Hegel'schem Jargon spricht. Wie mag sich Noiré zu den pöbelhaften Verächtern dieser bei allen Irrungen großen Philosophen gesellen? Gegen sie gehalten ist Schopenhauer eine gemeine Natur, ein glänzender Schriftsteller, aber als Philosoph ein Genie, welches einen grundverkehrten und schmähligen Gebrauch von seinen großen Gaben gemacht hat. Warum zögert doch Kuno Fischer so lange mit seiner Darstellung der Philosophie Schelling's? Wahrlich, es wäre hohe Zeit, daß diesem Geschlechte der Epigonen eine würdigere, gerechtere und getreuere Auffassung der Schelling'schen Philosophie nahe gelegt würde! Conr. Hermann sagt mit Recht: „Man wird mit allen diesen Systemen noch nicht damit fertig, daß man auf das offenbar Einseitige, Irrthümliche und zum Theil geradezu Verkehrte derselben hinweist." Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie von Conrad Hermann, S. 141, vergl. S. 158. — Hätte man nur nicht noch Verkehrteres (den Atheismus) an die Stelle gesetzt.

Fichte's, Fechner's, Lotze's, Ulrici's, die wohl als Variationen des gleichen Themas angesehen werden dürfen. Und selbst Baader ist von dieser Gruppe von Philosophen nicht auszuschließen, da er nur die Corpuscular-Atomistik und einzelne Formen der Monadologie, nicht diese überhaupt bestritten hat, was schon aus seiner gleichmäßigen Verneinung des Realismus wie des Nominalismus folgt und auch aus seiner Bezeichnung der Schrift Petöcz's als eines zwar mancher Correctur bedürftigen, aber genialen (will sagen tiefsinnigen) Werkes zu schließen ist. Baader sagt sogar ausdrücklich (Werke III, 234), daß die Materie, insofern sie aus Grundkräften bestehe und in ihnen bestehe, allerdings aus Monaden bestehe.

Unter der Voraussetzung seiner unmöglichen materiellen oder corpuscularen Atome ist es nun dem Verfasser ein Leichtes im 4. Abschnitt seiner Schrift zu zeigen, daß aus solchen Atomen die Empfindung, das Bewußtseyn, der Geist sich nicht erklären lasse. Da nach ihm die Leistungsfähigkeit seiner materiellen Atome unbedingt auf das Unorganische beschränkt ist, so folgt freilich von selbst das Unvermögen derselben, Empfindung rc. zu erzeugen. Die Empfindung, die Empfindungsfähigkeit muß also nach ihm von wo anders her, aus einer neuen Schöpfung und Hineinsetzung Gottes rühren. Der Verf. beruft sich dabei auf Kant, der die Materie als solche für leblos erklärt, und den Hylozoismus für den Tod aller Naturphilosophie erklärt habe. „Wenn wir die Ursache irgend einer Materie im Leben (soll wohl heißen einer belebten Materie) suchen, so werden wir es auch sofort in einer andern, von der Materie verschiedenen, ob zwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben.“ So verwirft denn der Verf. im fünften Abschnitt als Hylozoismus den Materialismus (also als einen pluralistischen Hylozoismus im Gegensatze des monistischen der altjonischen Naturphilosophen). Im sechsten Abschnitt geht nun der Verf. dazu fort, an die Leugnung der Möglichkeit des Uebergangs des Unorganischen in das Organische jene der Möglichkeit des Uebergangs des Pflanzlich-Organischen in das Thierisch-Organische und ebenso

des Thierisch-Organischen in das Geistige anzuschließen. Was nun der Verf. mit allem Hin- und Herreden erweist, ist weiter nichts, als daß, wenn man materielle und deßhalb ausgedehnte Atome und damit die Leblosigkeit des Unorganischen (wenn auch als geschaffen) voraussetze, aus ihm das Organische und Geistige nicht zu erklären sey. Darüber aber, woher denn das Leblose, die Atomenwelt, das Unorganische komme und woraus und wie das Organische und Geistige entstehe und in das Unorganische hineinkomme, finden wir in dem ganzen sechsten Abschnitt nichts als die Berufung auf den Glauben an Gott und an die göttliche Offenbarung. Damit ist aber weder eine naturwissenschaftliche, noch eine philosophische Lösung der Probleme herbeigeführt.

Wir können nun dem vom Verf. im siebenten Abschnitt: „Resultate, Gesichtspunkte, Thesen", Gesagten, daß die materialistische Entwicklung (Erklärung) der Welt unmöglich sey, vollkommen beistimmen, wenn wir auch seine Beweise für sehr vervollkommnungsfähig halten. Aber mit der Verwerfung, und wäre sie auch die entscheidenste Widerlegung des Materialismus, ist doch wahrlich noch keine Welterklärung geleistet. Im Früheren fanden wir eine solche nicht, also hätte der Verf. sie zuletzt noch zu leisten. Anstatt mit Ernst jetzt an diese Aufgabe heranzutreten, läßt er sich also vernehmen: „Nun fragt man vielleicht, welche Weltanschauung denn an die Stelle der verworfenen zu setzen sey?" Ueber dieses „Vielleicht" muß man denn doch erstaunen, da es für einen Mann, der unter die Philosophen zu gehen unternimmt, zweifellos gewiß seyn müßte, daß „man" nach der wahren Weltanschauung dem Materialismus gegenüber fragen werde. Ja, wer so fragen kann, wie der Verf., fragt ganz unphilosophisch. Als ob er die philosophische Begründung der wahren Weltanschauung einem andern Werke vorbehalten wolle,*) läßt er sich herbei, am Schlusse mit ein paar Worten noch die Gesichtspunkte anzugeben und die Grenzen abzustecken, innerhalb

*) Oder er meint wohl, sie in seiner dreibändigen Schrift: Anti-Materialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewußten, geleistet zu haben, auf die wir vielleicht anderwärts eingehen werden.

welcher sich eine auf Induktion oder Thatsachen stützende Weltanschauung zu bewegen habe. Daß der Verf. von Thatsachen ausgehen will, ist ganz in der Ordnung (welcher Philosoph hätte denn nicht das Gleiche gethan?), wenn er aber alles Apriorische im Erkennen wenn nicht verwirft, so doch ignorirt, und mit Induktionen in der Philosophie auszulangen meint, so vermag er in Rückschlüssen über Wahrscheinlichkeiten schwächerer oder stärkerer Art niemals hinaus und nicht zu einer philosophisch gesicherten Weltanschauung zu gelangen. Aufs Neue beruft er sich auf das Gesetz der Trägheit in der unorganischen Welt, welches es unmöglich mache, daß das Unorganische sich zum Organischen erhebe, womit denn gleich Gott als Schöpfer und Einpflanzer des Organischen erwiesen und der Pantheismus widerlegt sey. Daran schließt sich die weitere Behauptung, daß das Gesetz der Trägheit auch für die andern Daseynsweisen gelte, so daß weder vom Pflanzenleben zur Thierseele, noch von dieser zum Menschengeist eine Umwandlung statt finde. Es gibt nach dem Verf. verschiedene, in Beziehung stehende Daseynsstufen mit bestimmter Natur und Wirkensmöglichkeit. Jede weist auf eine sie bedingende Endursache hin, und bei dem einheitlichen Verknüpftseyn der verschiedenen Stufen muß auch die Endursache eine einheitliche seyn, die an den Bestimmtheiten aller Theil hat und dadurch als einheitlicher Urquell der Vielheit erscheint. Da wir auch die sittliche Freiheit, die Verantwortlichkeit, das Gewissen in der einheitlichen Endursache als Quelle zu suchen haben, so können wir nicht umhin, die einheitliche Endursache als geistige Persönlichkeit und die Daseynsstufen der Welt als Schöpfung, Verwirklichung ihrer Weltidee zu betrachten. Nach dieser Ansicht, die insoweit mit Recht den Theismus festhält, wenn sie ihn auch nur etwas summarisch und flüchtig dem Pantheismus gegenüber begründet, würde also der überweltliche absolute Geist ursprünglich eine (doch wohl nur) endliche, aber für uns unzählbare Zahl todter Dinge, träger materieller Atome, geschaffen und sie in Bewegung (Raumwechsel) gesetzt haben und darin erhalten. Dann müßte er nach langer Zeit in dieses erste Stock-

werk der Schöpfung ein zweites, noch später ein drittes und wieder später ein viertes geschaffen und eingepflanzt haben, nämlich in die durch Gottes Zuthun associirten Atome das Pflanzenleben, in das Pflanzenleben die Thierseele und in die Thierseele die Geist- oder Menschenseele. Die Schaffungen und Einpflanzungen müßten von Außen geschehen seyn und das Wie dieser Vorgänge bliebe völlig unbegreiflich. Nicht mit einem Vonaußenstoßen, wohl aber mit einem Vonaußeneinpflanzen hätten wir es zu thun. Der Goethe'sche Spruch: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße", der gegen Newton gerichtet war, verwandelte sich in den andern: „Was wär' ein Gott, der nur von außen schüfe" (einpflanzte). Müßte man nun aber, um dem letztern Spruch zu entgehen, zum Pantheismus flüchten? Ist Pantheismus die Lehre von der allgestaltenden bewußt- und willenlosen Weltseele oder dem allgemeinen, in allen endlichen Geistern sich bewußt werdenden Weltgeiste, so ist diese Lehre im Hauptpunkte gerade so unzulänglich, ja unmöglich, wie der monistische Naturalismus und der pluralistische Materialismus. Allen diesen Lehren gemeinschaftlich ist die Annahme des Hervorgehens und Sichgestaltens aus dem Blinden. Und nennt man diese Blindheit Nothwendigkeit, so ist diese Nothwendigkeit vom Zufall nicht zu unterscheiden. Nur im Selbstbewußten kann Freiheit und Nothwendigkeit eins seyn und ist der Zufall ausgeschlossen. Der Sache nach waren es diese und verwandte Erwägungen, welche Schelling aus der Lehre vom selbstbewußtlosen Weltgeist zur Lehre vom selbstbewußten relativ überweltlichen absoluten selbstbewußtwollenden Urgeist hinüberführten und es war zwischen ihm und Baader hauptsächlich nur noch die Frage zu entscheiden, ob die Schöpfung Selbstauswirkung des persönlichen Gottes oder Nach- und Abbildung des in sich vollendeten Urgeistes sey. Beide Forscher haben den unpersönlichen Pantheismus hinter sich zurückgelassen und alle fruchtbare künftige Forschung muß an Baader und Schelling in dieser Cardinalfrage anknüpfen und die zwischen ihnen noch obwaltende Differenz zur Entscheidung oder Ausgleichung bringen. Lotze

hat sich gleichfalls über den gemeinen Pantheismus erhoben, aber ist über den Halbpantheismus so wenig als A. Wießner hinausgekommen. Es mag bemerkt werden, daß Wießner wie der Verfasser den früher getheilten Atheismus überwunden haben, jeder in anderer Weise, wie Wallace in einer von beiden verschiedenen. Die Monadologie überhaupt hat Baader nicht verworfen, wie sich Lotze vorzustellen scheint. An Andeutungen nach dieser Richtung, der theistisch monadologischen, fehlt es in Baader's Werken nicht. Man beachte, daß er die Annahme der Monaden gegen Kant in Schutz nahm, daß er Realismus und Nominalismus gleicherweise als Extreme verwarf, daß er dem Monadologen Petöcz' nicht im Kern der Sache, seinem psychoidealen Grundgedanken, sondern nur sey es in der Form der Fassung, sey es in Nebenpunkten widersprach und daß er der Präformationslehre zustimmenden Ausdruck gab. Eine Stelle in Baader's Werken ist in dieser Beziehung besonders beachtenswerth. Er sagt im 12. Bande seiner Werke S. 175: „Wollte man, geleitet von der sichtbaren Stufenreihe aufsteigender Formen und Kräfte in der Natur auf eine wahre progressive Hinauflänterung der einzelnen Kräfte ꝛc. schließen, so müßte man alle diese einzelnen Kräfte in so viele Kräfte umschaffen (umdenken, Ref.), in welchen nämlich alle höheren Kräfte schon präformirt lägen."

Soll mit dieser Präformation Ernst gemacht werden, so muß sie sich bis zu den Uranfängen alles Geschaffenen zurückerstrecken und kann nicht mit Kant bei dem ersten Organischen stehen bleiben. Diese hypothetische Anschauung hat unter den Neuern am besten Ulrici in seinen beiden Werken: Gott und die Natur und Gott und der Mensch durchgeführt. Nach Baader und Günther ist er der entschiedenste Theist (nicht Deist) und sein reinphilosophischer Theismus tritt im Gewande der strengsten Wissenschaftlichkeit und in erschöpfender Vollständigkeit und Ausführung der Beweise hervor. Seine Atomistik ist Monadologie, wenn nichtmaterielle, also spirituelle Atomistik Monadologie ist. Seine Atome sind Kraftwesen und was wir Materielles

nennen, ist nur Aeußerung, Erscheinung, Erfolg des Zusammenwirkens immaterieller Kräfte. Im Innern der Monaden kann nach Ulrici die Anlage, die Fähigkeit begründet seyn, sich zum Organischen zu erheben, vom niedern zum höheren Organischen, vom Pflanzlichen zum Thierischen und vom höchsten Organischen zum Geistigen, Selbstbewußten. Ulrici schreibt dieser Anschauung vorerst nicht mehr als hypothetischen Werth zu; aber es leuchtet ein, daß nur unter der Voraussetzung dieser Hypothese die Möglichkeit einer universellen Abstammung gedacht werden kann. Die Wahrheit der Darwin'schen und vollends der Haeckel'schen Abstammungslehre folgt daraus nicht im Geringsten, wie Ulrici selbst dargethan hat, der hierin Wigand, v. Baer, Pfaff, v. Fichte, Lotze, Fechner und Andern begegnet. Mit jener Hypothese verknüpft Ulrici den Gedanken, daß die aus ihr folgende planmäßige Gesammtentwickelung nicht die von Innen heraus wirkende die Kräfte steigernde Anregung Gottes ausschließe. Der Theismus kann sich nur in der Ausgestaltung zur Monadologie befriedigend durchführen. Der Materialismus und Pantheismus sinkt zurück in wesenlosen Schein. Nach dieser Anschauung kann es eine Schöpfung von todten Wesenheiten nicht geben, der lebendige Gott schafft nur Lebendiges. Die Monaden sind Wesenheiten mit der Anlage sich zu höheren und zur höchsten Gestaltung zu erheben und auszubilden. Diese Anlage kann sich nicht unbedingt und universell, sondern nur unter ganz bestimmten Bedingungen verwirklichen und vermag auf allen Stufen, wie Lotze sagt, nur eine Entwickelung des Geistigen aus dem Geistigen zu seyn, weil es überhaupt nichts Ungeistiges gibt, sondern nur Stufen der Entwickelung des Geistigen. **Fr. Hoffmann.**

Fr. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Fünfte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Max Heinze. Berlin, Mittler, 1877.

Rasch auf die Geschichte der antiken Philosophie ist die vorliegende Geschichte der patristischen und scholastischen Philo-

sophie in der neuen Bearbeitung von M. Heinze gefolgt. Das ist sehr erfreulich, und macht uns Hoffnung, daß auch die Geschichte der neueren Philosophie bald nachfolgen und das Werk vollenden werde. Je mehr Ueberweg's Arbeit, die troß ihrer Vorzüge doch Manches zu wünschen übrig ließ, unter Heinze's Reproduction an Zuverlässigkeit und Abrundung gewinnt, mit um so größerer Spannung sehen wir dem Erscheinen des letzten Theils entgegen. Denn unseres Erachtens hat Ueberweg das Beste in der Geschichte der alten, das Mindestgute in der der neueren Philosophie geleistet. Hier, hoffen wir daher, wird Heinze's berichtigende und ergänzende Hand mehr noch als an den beiden ersten Theilen sich bewähren. H. Ulrici.

Compendio e Sintesi della propria filosofia ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura Metafisica. Libro uno di Terenzio Mamiani. Torino, Paravia, 1876.

Die kleine Schrift gehört zu den interessantesten und wichtigsten Erscheinungen der neueren philosophischen Literatur Italiens. Denn dem Grafen Mamiani vorzugsweise ist der Aufschwung zu verdanken, den jüngst die philosophischen Studien in Italien genommen haben. Er ist das Haupt einer zahlreichen Schule strebsamer und talentvoller Jünger der Philosophie, die zwar im Einzelnen vielfach von einander abweichen, aber im Allgemeinen die gleiche Richtung nach den gleichen Zielpunkten hin verfolgen. Er ist der Gründer und Hauptredacteur der philosophischen Zeitschrift, deren wir schon wiederholentlich gedacht haben, die unter dem Titel: La Filosofia delle scuole Italiane seit dem Jahre 1870 erscheint und das Centrum bildet für die Bestrebungen, in weiteren Kreisen die Philosophie wieder zu der Blüthe und Geltung zu erheben, die sie dereinst in Italien besaß, Bestrebungen, die mit dem besten Erfolge gekrönt sind und in immer höherem Maaße Anklang finden. Das vorliegende neuste Werk Mamiani's legt in kurzen prägnanten Zügen sein philosophisches System dar, das er in verschiedenen Schriften und zahlreichen Artikeln der erwähnten Zeitschrift entwickelt und zu begründen gesucht hat.

Auf dieser systematischen Zusammenfassung oder — wie er selbst es bezeichnet — auf dieser „compendiösen Synthese“ beruht die Bedeutung der Schrift. Dennoch müssen wir uns begnügen, durch diese bloße Anzeige die Leser unsrer Zeitschrift auf dieselbe aufmerksam zu machen, und fügen nur die allgemeine Bemerkung bei, daß Mamiani dasselbe Ziel: die Vermittelung des Realismus und Idealismus und die auf die Thatsachen der Erfahrung gestützte Ausbildung einer theistischen Weltanschauung, verfolgt, auf das unser Streben und die Tendenz unsrer Zeitschrift von Anfang an gerichtet war. Wollten wir uns mit ihm auseinandersetzen über die Mittel und Wege, das Ziel zu erreichen, so würden zwar bedeutende Differenzpunkte hervortreten, und es würde von hohem Interesse seyn, dieselben darzulegen und zu discutiren; leider aber reicht dazu der beschränkte Raum einer Zeitschrift nicht aus, wenigstens nicht heutzutage und bei uns in Deutschland, wo seit dem zur Herrschaft gelangten Empirismus und Naturalismus im scharfen Gegensatz gegen die großen schwerwiegenden Werke der kantischen und nachkantisch speculativen Periode eine überströmende und leider auch meist überflüssige Masse größtentheils kleiner Abhandlungen über alle Gebiete der Philosophie sich ergießt, die, obwohl meist werthlos, doch von einer philosophischen Fachzeitschrift so weit wie möglich zu berücksichtigen sind, wenn auch nur um ihre Werthlosigkeit kritisch nachzuweisen. H. Ulrici.

Luigi Ferri: La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto della Biblioteca Angelica di Roma (Commento inedito al „De Anima“ di Aristotele). Roma, Loescher, 1877.

Auch in Betreff dieser ausgezeichneten und für die Geschichte der Philosophie wichtigen Schrift müssen wir uns aus den oben angeführten Gründen begnügen, unsre Leser auf sie aufmerksam zu machen und den reichen Inhalt derselben kurz anzugeben. Nachdem der Verf. die Wichtigkeit des Manuscripts, das er seiner Abhandlung zu Grunde gelegt, nachgewiesen, charakterisirt er die Art und Weise, wie Pomponazzi die Schrift

des Aristoteles de anima commentirt hat, in ihrem Unterschiede von früheren Commentaren. Dann folgt eine kurze Analyse der Aristotelischen Schrift, deren Theilen die Reihenfolge der von Pomponazzi behandelten Fragen correspondirt. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über den Geist, die Methode und die leitenden Principien, denen er in seinem Commentar folgt, giebt der Verf. in fünf Capiteln eine ebenso eindringende und umfassende wie klare und präcise Darstellung der Psychologie Pomponazzi's, welche keineswegs reiner Aristotelismus, sondern zugleich eine Kritik der Aristotelischen Seelenlehre ist. An sie schließt sich eine Erörterung der Controverse über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele nach Anleitung von Pomponazzi's Hauptwerk De immortalitate und der Apologia desselben an. Den Schluß bilden kritische Erwägungen und Conclusionen, welche aus den Resultaten, zu denen der Verf. gelangt ist, sich ergeben. — Die zweite größere Hälfte des Ganzen besteht in wörtlichen Auszügen aus dem Manuscript, auf das es sich basirt, — eine höchst dankenswerthe Zugabe. H. Ulrici.

Philosophische Schriften von Dr. Franz Hoffmann. Vierter Band. Erlangen, Deichert, 1877.

Der Inhalt dieses vierten Bandes von Fr. Hoffmann's philosophischen Schriften gilt der Geschichte der Philosophie, jedoch nur insofern, als er „Kritiken wichtiger Erscheinungen der philosophischen Literatur in den Jahren 1861—1871" enthält. Gleichwohl sind diese Kritiken in der That Beiträge „zur Geschichte der Philosophie". Denn sie spiegeln in klaren, scharfen Zügen den Geist und Charakter der philosophischen Bestrebungen in dem angegebenen Jahrzehend wieder. Man ersieht aus ihnen, daß der Verf., obwohl ausgedienter Veteran, noch immer mit regem Eifer, mit ungeschwächter Kraft und jugendlicher Rüstigkeit an dem Entwickelungsgang der Philosophie, an dem heftigen Kampf principieller Gegensätze, um den er sich dreht, Theil nimmt und in ihn einzugreifen sucht. Ich bedaure daher lebhaft, daß es gegenüber der großen Anzahl derselben (62 Nummern)

und bei der Enge des uns zugemessenen Raums unmöglich ist, auf Einzelnes einzugehen. Die Leser unsrer Zeitschrift indeß kennen ja aus vielen Beispielen den Geist und den Styl, in welchem Fr. Hoffmann zu kritisiren pflegt. Ich brauche daher wohl kaum zu bemerken, daß er den Gegenstand, um den es sich handelt, stets nicht nur mit ausgebreiteter historischer und literarischer Gelehrsamkeit, sondern auch in der tieferen fundamentalen Beziehung zu dem philosophischen Problem, mit welchem er in Zusammenhang steht, erfaßt und ebenso scharfsinnig wie unbefangen die ihn erörternde Schrift beurtheilt. Wenn er dabei gelegentlich immer wieder auf Fr. Baader zurückweist, so ist das nicht nur subjectiv sehr erklärlich, — er war bekanntlich der unmittelbare Schüler und vertraute Freund Baader's, — sondern auch objectiv wohlberechtigt. Denn abgesehen von der Fülle geistvoller tiefsinniger Gedanken, von denen Baader übersprudelt, gegenüber der ärmlichen modernen Broschüren-Philosophie, die irgend ein Problem herausgreift und durch allerlei Reflexionen, Combinationen, Hypothesen ohne alle Rücksicht auf systematische Verknüpfung und Begründung derselben zu lösen sucht, ist Jeder berechtigt, auf den Boden eines älteren Systems sich zu stellen und von ihm aus solch' unphilosophisches Verfahren der Kritik zu unterziehen.

H. Ulrici.

Gottfried Wilhelm Leibniz. Sein Leben und Denken. Von Lic. Dr. Friedrich Kirchner. Cöthen, Schettler, 1877.

Das Werk des durch seine gründlichen Leibniz-Studien bekannten Verfassers gehört zu jenen Schriften, welche ihrem Inhalt nach aus s. g. „Lichtstrahlen", d. h. aus ausgewählten Sentenzen, Urtheilen, Meinungsäußerungen berühmter Dichter und Schriftsteller, neuerdings auch hervorragender Philosophen bestehen, einen Zweig der modernen Literatur bilden, und wie es scheint, Beifall finden. Aus dem Lichte, das die Werke von Philosophen verbreiten, solche einzelne Strahlen auszuscheiden, ist meines Erachtens zwar von sehr fraglichem Nutzen, jedenfalls wenigstens unphilosophisch. Denn eine Philosophie in Aphorismen

ist keine Philosophie; ein so behandelter Philosoph hört daher auf Philosoph zu seyn, und der Leser, der da wähnt, dessen Philosophie auf diese Weise kennen zu lernen, wird getäuscht oder täuscht sich selbst. Im vorliegenden Falle indeß bewährt der alte Spruch: Keine Regel ohne Ausnahme, wieder einmal seine Geltung. Denn Leibniz war bekanntlich nicht nur Philosoph, sondern ebenso eminenter Mathematiker, ausgezeichneter Natur-, Geschichts- und Sprachforscher, Politiker und Theologe. Wer Leibniz kennen lernen will, muß daher nicht nur seine philosophischen, sondern auch alle seine übrigen Schriften studiren, was für die Meisten eine schwer zu bewältigende Aufgabe seyn dürfte. Für das Studium von Leibniz bietet daher die Schrift des Verf. auch dem Philosophen vom Fach eine willkommene Beihilfe. Denn sie enthält nicht nur einen genauen, sachverständigen, wohlgeordneten Abriß seiner Philosophie, sondern stellt auch die leitenden Ideen, Principien und Gesichtspunkte zusammen, die er in den übrigen von ihm betriebenen Wissenschaften wie in seiner praktischen Thätigkeit als Staats- und Kirchenpolitiker befolgte. Und diese Ideen und Tendenzen stehen mit seiner Philosophie in einem inneren, wenn auch nicht überall bestimmt hervortretenden Zusammenhange, der, richtig erkannt, zum vollen klaren Verständniß seiner Philosophie wesentlich beiträgt. Im Sinne dieses Zusammenhangs hat daher der Verf. die Stellen, die er aus Leibniz's Schriften abdruckt, ausgewählt und zusammengeordnet. Wenn auch über Einzelnes sich streiten läßt, so können wir doch im Allgemeinen seiner Auswahl und Anordnung nur beistimmen. Dazu endlich kommt, daß er seiner „Anthologie" eine gut geschriebene, auf gründlichen Studien ruhende Lebensbeschreibung und Charakteristik Leibniz's vorausgeschickt und ihr als dankenswerthe Zugabe die interessante Autobiographie und Selbstcharakteristik, welche den Wahrheitssinn und die Wahrheitsliebe des großen Philosophen so schön bewährt, beigefügt hat. — Diese „Lichtstrahlen" also verdienen diesen Namen, weil sie wirklich leuchten und beleuchten, worin doch der Hauptwerth aller Lichtstrahlen besteht.

H. Ulrici.

Darwin versus Galiani. Rede in der öffentlichen Sitzung der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zur Feier des Leibnizischen Jahrestags gehalten von E. du Bois-Reymond. Berlin, Hirschwald, 1876.

Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Von A. Wigand. Cassel, Kay, 1877.

Der berühmte beständige Secretär der Berliner Akademie beginnt seine Rede mit der (frei, aber vortrefflich wiedererzählten) Geschichte, wie der Abbé Galiani durch Berufung auf einen neapolitanischen Taschenspieler und sein von den Lazzaroni bewundertes Kunststück, mit seinen (gefälschten) Würfeln mehrmals hinter einander einen Sechserpasch zu werfen, den Herren v. Holbach, Diderot, Grimm &c. bewiesen habe, daß auch die Würfel der Natur als gefälscht anzusehen seyen, d. h. daß, um die in der Welt waltende Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit zu erklären, nothwendig die wirkenden Naturkräfte als ursprünglich (durch „den größten Taschenspieler") so bestimmt und in Beziehung gesetzt zu erachten seyen, daß Ordnung und Zweckmäßigkeit der nothwendige Erfolg ihrer Wirksamkeit war. Daher der Titel der ebenfalls schon berühmt gewordenen Schrift. Die Erzählung bietet indeß dem Redner nur den Anlaß, die hundertmal erörterte Streitfrage über Geltung und Werth der Darwin'schen Descendenztheorie noch einmal zu erörtern. Erst Darwin nämlich habe den geistvollen kleinen Abbé widerlegt, und durch eine „epochemachende wissenschaftliche That ohne Gleichen" den Zweckbegriff „aus der Welt verbannt". Freilich indeß sey die Macht des Zweckbegriffs so groß und allgemein, daß — trotz der großen wissenschaftlichen That Darwin's — selbst der Physiologe von Fach sich ihm nicht ganz zu entziehen vermöge und unwillkürlich immer wieder „von Functionen, Verrichtungen, Leistungen und Zwecken der Organe rede". Daher sey es denn selbst einem Darwin nur gelungen, die „Qual", die dem über die Welt nachdenkenden Verstande die „scheinbare Zweckmäßigkeit" bereite, bloß „in etwas zu lindern" (S. 8).*) — „In

*) Warum und inwiefern der Zweckbegriff dem Verstande so große Qualen bereitet, wird uns leider nicht erklärt. Jedenfalls bereitet er sie nur dem modernen Verstande. Der ältere Verstand eines Newton, Linné, Cuvier,

etwas" nur? Das klingt insofern bedenklich und sieht fast wie ein Widerspruch aus, als dadurch der Werth der wissenschaftlichen That Darwin's stark herabgesetzt, ja sie ihrer „Unvergleichlichkeit" beraubt zu werden scheint. Die Darwinianer von Profession werden daher schon an diesem blossen Etwas grossen Anstoss nehmen. Aber es kommt noch schlimmer für sie. Sehen wir genauer zu, so nimmt Du Bois-Reymond sogar dieß Etwas wieder zurück oder reducirt es doch so ziemlich auf nichts. Zunächst erklärt er „die Anwendung des s. g. biogenetischen Grundgesetzes, wenn auch das Princip im Allgemeinen zuzugeben seyn möchte, doch im einzelnen Falle für sehr bedenklich". Denn „den Schlüssen, welche Ontogenie, geleitet durch einige weit verstreute paläontologische Merkzeichen, auf Phylogenie erlaubt, wird stets nur sehr bedingte Wahrscheinlichkeit zukommen. Stets wird dem subjectiven Meinen überlassen bleiben, im Gewirre unzähliger sich verzweigender Möglichkeiten den Weg nach Belieben zu wählen, und das Werden der organischen Natur, abgesehen von einigen unbestreitbaren, meist aber schon früher deutlichen Grundzügen, so oder so sich zu denken. Jene Stammbäume unsres Geschlechts, welche eine mehr künstlerisch angelegte als wissenschaftlich geschulte Phantasie in fessellosen Ueberhebung entwirft, sie sind etwa so viel werth wie in den Augen historischer Kritik die Stammbäume homerischer Helden. Will ich aber einmal einen Roman lesen, so weiß ich mir etwas Besseres als Schöpfungsgeschichten" (S. 14 f.).

Also mit den Haeckel'schen Stammbäumen und Schöpfungsgeschichten, obwohl ihnen der große Darwin hochachtungsvoll

---

Joh. Müller, Agassiz, v. Baer rc. fand Wohlgefallen und Befriedigung an der scheinbaren Zweckmäßigkeit der Natur. Und selbst der moderne Verstand nimmt an der im menschlichen Wollen, Wirken und Handeln sich zeigenden Zweckmäßigkeit nicht nur keinen Anstoß, sondern erkennt sie bereitwillig an und fordert und übt sie sogar selber. Auch ist durchaus nicht einzusehen, warum und inwiefern die „blinde Nothwendigkeit", die in ihrer Grundlosigkeit und Unergründlichkeit mit der reinen Zufälligkeit oder was dasselbe ist, mit der absoluten Willkür in Eins zusammenfällt, dem „über die Welt nachdenkenden Verstande" einleuchtender, begreiflicher, befriedigender seyn soll.

zustimmt, ist es nichts. Aber mit der Darwin'schen Theorie selbst ist es im Grunde ebenfalls nichts: sie schwindet wenigstens schließlich zu einer gewöhnlichen Hypothese zusammen, die, streng genommen, keinen höheren Werth hat als so viele andre. Denn, heißt es weiter, aus den organischen Bildungsgesetzen für sich allein lasse sich überhaupt nichts erklären, und nur wenn man die natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl hinzunehme und mit ihnen zusammenwirken lasse, erscheine die Gestaltung der organischen Natur insofern erklärlich, als danach anzunehmen sey, daß durch die Bildungsgesetze „Alles, was in den Organismen nicht zweckmäßig oder gar zweckwidrig erscheine", durch die natürliche Zuchtwahl dagegen „das Meiste, was zweckmäßig oder nur des Gefallens wegen vorhanden erscheine", vermittelt sey (S. 19). Sonach würde zwar die natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl eine große Rolle in der organischen Natur spielen. Allein zunächst muß, wie uns dünkt, die Annahme jenes „Zusammenwirkens" dem über die Welt nachdenkenden Verstande doch einige Qual bereiten, wenn er bemerkt — was ihm bei einiger Schärfe des Nachdenkens nicht entgehen kann — daß dieß Zusammenwirken diametral entgegengesetzter Factoren einen ungelösten Widerspruch involvirt. Denn Beide, die Bildungsgesetze und die natürliche Zuchtwahl, wirken doch mit und kraft „blinder Nothwendigkeit". Diese allgewaltige Bildnerin der Natur verfährt sonach ungefähr eben so wie der schwache schwankende Mensch, der sich auch ein Princip, ein Gesetz (Norm oder Richtschnur) für sein Thun und Wirken vorschreibt, aber wenn er findet, daß er bei strengem Festhalten an ihm nicht weiter kommt, andre Wege einschlägt, zu andern Mitteln greift und so das Mangelhafte zu verbessern sucht. Ist jene Annahme daher nicht auch eine Art von „Anthropomorphismus"? Der Mensch kann so verfahren, weil er seine Vorsätze, seine Thätigkeitsweise ändern kann. Aber wie dieselbe blinde Nothwendigkeit, d. h. wie dieselben auf dieselbe (mechanische) Weise wirkenden Kräfte der Natur diametral entgegengesetzte Wirkungen haben, hier zweckwidrig, dort zweckmäßig sollen wirken können, ist schwer zu

begreifen. Und noch schwieriger ist einzusehen, wie es möglich seyn soll, daß die Bildungsgesetze, die im Allgemeinen unzweckmäßig und zweckwidrig wirken, doch in bestimmten einzelnen Beziehungen, bei „der Regeneration (verstümmelter Gliedmaßen) und der damit verwandten Naturheilkraft“, in vollkommen zweckmäßiger Weise thätig seyen (S. 20), — ein directer Widerspruch, der an Kraft und Bedeutung nicht verliert, sondern nur gewinnt, wenn ihm Du Bois-Reymond als „ähnliches Phänomen den von Jordan, Lavalle, Pasteur u. A. beobachteten Wiederersatz verstümmelter Krystalle“ zur Seite stellt, indem ja daraus sich ergibt, daß auch in der unorganischen Natur zweckmäßig wirkende Bildungsgesetze walten! —

In diesem Vermögen der Regeneration, in der ihr verwandten allgemeinen Naturheilkraft und der danach „unvermeidlich scheinenden Anerkennung zweckmäßig wirkender Bildungsgesetze“ erblickt Du Bois-Reymond selbst „eine der größten Schwierigkeiten“, welche der Darwin'schen Theorie zu lösen „übrig bleiben“. Ein zweiter Einwand gegen dieselbe, den er ebenfalls anerkennt, ist der, „daß die minimalen Variationen, mit welchen die Artenbildung beginnen soll, dem Einzelwesen noch nicht zu merklichem Vortheil gereichen können“. Ihn sucht er zwar zu beseitigen oder doch abzuschwächen, indem nach seiner Ansicht der Einwand „nur in gewissen Fällen, und vielleicht nur vorläufig zutreffe“ (S. 18). Allein gesetzt auch, diese „Ansicht“ ließe sich halten (obwohl sie unbewiesen dasteht), so ist jener Einwand ein so einleuchtender, durchschlagender, principieller, daß, wenn er auch nur in gewissen Fällen oder nur vorläufig zuträfe, vorläufig wenigstens die ganze Theorie dadurch widerlegt wäre.

Vielleicht waren es diese Schwierigkeiten und noch einige andre (die er S. 21 f. andeutet), welche im Stillen während des Verlaufs der Rede mehr und mehr sich geltend gemacht und den Redner schließlich zu dem (den aufmerksamen Leser überraschenden) Geständniß veranlaßt haben: „Daß die natürliche Zuchtwahl zu leisten vermöge, was wir ihr zuschreiben müssen,

um die Zweckmäßigkeit der organischen Natur zu erklären, ist so wenig bewiesen, wie das Gegentheil. Die Absicht des theoretischen Naturforschers ist, die Natur zu begreifen. Soll nicht diese Absicht sinnlos seyn, so muß er die Begreiflichkeit der Natur voraussetzen. Die Zweckmäßigkeit der Natur verträgt sich nicht mit ihrer Begreiflichkeit. Bietet sich also ein Ausweg, die Zweckmäßigkeit aus der Natur zu verbannen, so muß der Naturforscher ihn einschlagen. Solch ein Ausweg ist die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl; folglich betreten wir ihn bis auf Weiteres. Mögen wir immerhin, indem wir an diese Lehre uns halten, die Empfindung des sonst rettungslos Versinkenden haben, der an eine nur eben über Wasser ihn tragende Planke sich klammert. Bei der Wahl zwischen Planke und Untergang ist der Vortheil entschieden zu Gunsten der Planke" (S. 22). Diese Erklärung ist meines Erachtens die Todeserklärung des Darwinismus als „Theorie". Du Bois-Reymond sagt uns nicht, warum die Zweckmäßigkeit der Natur sich nicht mit ihrer Begreiflichkeit vertrage; er sagt uns nicht, was er unter Begreifen, Begreiflich und resp. Unbegreiflich versteht. Nur gelegentlich bemerkt er: „Die Molecularmechanik der Krystallbildung wie der chemischen Processe überhaupt scheint zwar zugänglicher zu seyn als die (völlig unzugängliche) Molecularmechanik der Zelle, sey aber vorläufig so verschleiert wie diese, ohne darum in derselben Art unbegreiflich zu seyn" (S. 15). Also die Bildungsprocesse der unorganischen Natur sind nur „scheinbar" zugänglich, in Wahrheit ebenso „verschleiert" als die der organischen, aber doch nicht ebenso „unbegreiflich"; oder vielmehr zwar ebenso unbegreiflich, aber nicht „in derselben Art" unbegreiflich wie jene. Gibt es sonach zwei verschiedene Arten von Unbegreiflichkeit, so müssen wir nothwendig eine Antwort fordern auf die Frage: warum soll die eine Art derselben, nicht aber auch die andre Art mit der „Begreiflichkeit der Natur" sich vertragen? Das Unbegreifliche ist und bleibt unbegreiflich, wenn es auch in verschiedener Art sich kundgeben sollte; und in der That ist die Molecularbewegung der Krystallisation und des

chemischen Processes, wenn rein mechanistisch gefaßt, ganz ebenso unbegreiflich wie die der Zelle und Zellbildung. Seiner Etymologie wie dem Sprachgebrauche nach bezeichnet das Wort Dasjenige, von dem wir uns keinen Begriff zu bilden vermögen. Ist also die Zweckmäßigkeit an sich, in welcher Art auch immer, unbegreiflich, so ist auch unser zweckmäßiges Handeln und Wirken unbegreiflich, und wir wollen und thun unbegreiflicher Weise fortwährend das Unbegreifliche. Haben wir aber, wie thatsächlich feststeht, einen ebenso klaren oder unklaren Begriff von zweckmäßiger Thätigkeit wie von Causalität oder blind wirkender Nothwendigkeit, so ist die Behauptung, daß die Zweckmäßigkeit der Natur unbegreiflich sey, eine völlig willkürliche widersprechende Annahme. Jedenfalls folgt: giebt es wirklich ein zweckmäßiges Geschehen in der Natur, das wir indeß nicht zu begreifen vermögen, so kann diese unbegreifliche Zweckmäßigkeit nicht dadurch „verbannt" werden, daß sie erklärt, begreiflich gemacht wird, weil eine Unbegreiflichkeit, die sich begreiflich machen ließe, keine wäre; ist dagegen die Zweckmäßigkeit in der Natur nur eine „scheinbare", so braucht sie nicht verbannt zu werden, weil eine bloß scheinbare Zweckmäßigkeit keine ist. Der Darwinismus also, der die unbegreifliche Zweckmäßigkeit aus der Natur wegschafft und doch ein zweckmäßiges Geschehen in ihr bestehen läßt, — sonst brauchte er es nicht zu erklären, — der also einerseits selber als ein unbegreiflicher Widerspruch sich entpuppt, und andererseits, was er behauptet, nicht nur nicht zu beweisen vermag, sondern ungelöste Schwierigkeiten und Widersprüche übrig läßt, erweist sich als eine jener künstlichen Hypothesen, an die nur glaubt wer die Widersprüche und Schwierigkeiten nicht sieht oder sie „vorläufig" ignorirt. —

Es ist sonach ganz consequent, — aber freilich ein schroffer Widerspruch gegen die Lobeserhebung des Darwinismus als „einer wissenschaftlichen That ohne Gleichen", — wenn Du Bois-Reymond im Anschluß an die obige Erklärung bemerkt: „Auf der andern Seite soll Niemand getadelt werden, der unter der Herrschaft der früher geschilderten Eindrücke es zu schwierig

findet, daß durch die Kräfte der Materie aus einem chaotischen Nebelballe die heutige Natur mit Inbegriff des menschlichen Gehirns wurde. — — Teleologie und Vitalismus, in der einen oder andern Form so alt wie die Menschheit, werden auch deren jüngsten Tag erleben. Und so folge Jeder seiner Bahn; nur dürfen die Anhänger der Endursachen sich nicht einbilden, wie sie zu thun pflegen, daß sie eine bessere oder überhaupt irgend eine Lösung des Problems bringen, die den Namen verdient, wenn sie supernaturalistische Eingriffe in irgend einer Gestalt zu Hülfe rufen" (S. 24). Dies Endurtheil in der Streitsache „Darwin versus Galiani" stimmt genau überein mit der Verurtheilung des Darwinismus seitens seiner wissenschaftlichen Gegner. Auch sie haben nur behauptet, daß der Darwinismus keine Theorie, sondern eine bloße unbewiesene, vielen Einwänden und Bedenken ausgesetzte Hypothese sey. Nur meinen sie (mit Recht), daß die teleologische Hypothese, trotz ihrer metaphysischen Kehrseite, insofern besser d. h. wissenschaftlich berechtigter sey, als sie nicht den vielen Widersprüchen unterliege, in welche die Principien und Consequenzen der Darwin'schen Hypothese unter einander wie mit den Thatsachen verwickelt erscheinen. Kein wissenschaftlicher Vertreter der Teleologie hat den Anspruch erhoben, das Problem, um das es sich handelt, „gelöst" zu haben. Es ist in der That unlösbar. Aber nicht darum, weil die in der Natur waltende Zweckmäßigkeit „unbegreiflich" wäre, sondern weil wir das Wie einer jeden Kraftwirkung, möge sie eine mechanische oder organische, eine physische oder metaphysische seyn, nicht zu erkennen vermögen und ohne Zweifel nie erkennen werden. —

Wir haben uns begnügt, die Inconsistenz und Incohärenz der Annahmen und Behauptungen darzulegen, durch welche Du Bois-Reymond's Lob- und Vertheidigungsrede des Darwinismus schließlich in ihr Gegentheil sich verkehrt. Wigand, der Vorkämpfer der wissenschaftlichen Gegner des Darwinismus, der wirklich nachdenkende, philosophisch durchgebildete Naturforscher von ebenso tiefdringendem Scharfsinn wie gründlicher Gelehrsam-

keit, verfährt in seiner Gegenschrift mehr positiv. Zunächst weist er nach, daß Du Bois-Reymond bei Erörterung der Frage nach Werth und Bedeutung der organischen Entwickelungsgesetze die in diametralem Gegensatz stehenden Ansichten Haeckel's und Koelliker's, von denen jene auf bloße Speculation, diese dagegen auf constatirte Thatsachen der Erfahrung sich gründen, in einen Topf zusammengeworfen habe; und daß es andrerseits ein offenbarer Widerspruch sey, wenn er (mit E. v. Hartmann u. A.) die Bildungsgesetze und die natürliche Zuchtwahl „sich gegenseitig ergänzen" lasse, und doch zugleich behaupte, daß die Bildungsgesetze an sich nichts zu erklären vermögen; denn demnach seyen sie offenbar auch nicht im Stande, die natürliche Zuchtwahl wirksam zu ergänzen (S. 8 f. 12). — Er zeigt demnächst, daß Du Bois-Reymond's Widerlegung der drei Haupteinwände der Darwin'schen Gegner nicht nur ungenügend, weil hundert andre ebenso wichtige Einwürfe außer Acht lassend, sondern auch unzutreffend, weil ohne Beweiskraft sey (S. 10 ff). — Er widerlegt den Vergleich des Darwinismus mit einer „Planke", an welcher sich der „Naturforscher" vor der Teleologie, d. h. „vor der Annahme einer ursprünglichen Anpassung der Materie und ihrer Kräfte für ihre weitere Entwickelung und Gestaltung", retten könne, durch den Nachweis, daß überhaupt eine solche Rettung unmöglich sey. „Denn wie es von vorn herein undenkbar sey, daß der Taschenspieler einen vorausbestimmten Pasch wirft, wenn nicht (von dem hier nicht in Betracht kommenden Zufall abgesehen) die Würfel auf diesen Pasch zum voraus eingerichtet sind, ebenso undenkbar sey es, daß (wiederum vom Zufall abgesehen) aus einem chaotischen Nebelball bloß durch die Kräfte und Gesetze der Materie diese bestimmt gestaltete Welt, nämlich diese Aufeinanderpassung der Gestalten, zu Stande kommen kann, wenn nicht die Materie und ihre Gesetze auf die gegenwärtige Ordnung der Dinge, welche doch lediglich das nothwendige Ergebniß der Wirksamkeit jener Kräfte und Gesetze ist, angepaßt sey. Es sey dieses eine unmittelbare Folge des Satzes vom zureichenden Grunde" (S. 17).

— Mit durchschlagenden Gründen wahrt er gegenüber der Naturwissenschaft das Recht der Philosophie, in dieser Frage mitzureden, und macht zugleich darauf aufmerksam, daß Du Bois-Reymond sich selbst widerspricht, indem er von der Naturforschung fordert was nur die Philosophie leisten kann, und als Naturforscher auf alle Metaphysik verzichtet und doch über metaphysische Probleme sich ein absprechendes Urtheil anmaßt (S. 21 f.). — Mit gleicher Evidenz endlich zeigt er, daß Vernunft und Causalprincip, Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, Endursachen und wirkende Ursachen sich keineswegs ausschließen. Denn zweckmäßig wirkende Ursachen können nicht bloß, sondern müssen zugleich gesetzmäßig wirken, weil sie sofort aufhören würden zweckmäßig zu seyn, wenn sie nicht auch gesetzmäßig wären. „Folgen die gefälschten Würfel nicht ebenso gut oder vielmehr noch unverkennbarer der blinden Nothwendigkeit als die nicht gefälschten? Und bauen sich nach der teleologischen Weltansicht die materiellen Theilchen durch die ihnen von Anfang an zugetheilten Kräfte nicht ebenso gut eine zweckmäßig erscheinende Welt auf, wie sie dieß nach der mechanischen Weltansicht thun? — — Das Causalgesetz sagt ja nur, daß unter gegebenen Umständen die Materie sich so und so verhalten muß. Es kommen also zwei verschiedene Punkte in Betracht: die Causalwirkung und die gegebenen Umstände. Das Erste weist der Naturforscher nach, das Zweite ist eine davon unabhängige Frage. Sagen wir nun: die Materie und ihre Gesetze waren von Anfang so gegeben, daß infolge der Letzteren eine zweckmäßige Bildung zu Stande kam, wo ist denn da ein Widerspruch gegen das Causalprincip?" (S. 25 f.) Und, fügen wir hinzu, warum sollte nicht auch das Eingreifen einer metaphysischen Kraft in den Bildungs- und Entwicklungsproceß der Welt ein vollkommen gesetzmäßiges seyn können? — Jene Sätze sind so einleuchtend, daß nur der verblendete Dogmatismus der Materialisten von Confession an dem Vorurtheil des Widerspruchs zwischen Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, dem Haupteinwande gegen die teleologische Weltansicht, festhalten kann. — H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Schweiz.

R. O. Anhuth: Das wahnsinnige Bewußtseyn und die bewußte Vorstellung. Halle, Fricke, 1877 (3 M.).

P. Asmus: Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 2ter Band: Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen indogermanischen Religionen. 1ste Hälfte. Halle, Pfeffer, 1877 (3 M.).

J. Bahnsen: Bedingter Gedanke und Bedingungssatz. Ein Scherflein zur Philosophie der Sprachen. Leipzig, Wigand, 1877 (50 Pf.).

J. Beck: Philosophische Propädeutik. Ein Leitfaden zu Vorträgen an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium. II. Encyklopädie der Philosophie. 5te Aufl. Stuttgart, Metzler, 1877 (3 M.).

F. E. Beneke: Psychologisch-pädagogische Abhandlungen und Aufsätze. Herausg. v. M. Moltke. Leipzig, Sigismund, 1877 (1 M.).

Blätter, periodische, zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. v. M. J. Scheeben. 6ter Jahrgang. Regensburg, Pustet, 1877 (3, 60).

E. G. W. Bodemann: Leibniz. Festrede 2c. Hannover, Hahn, 1877 (40 Pf.).

B. Carneri: Der Mensch als Selbstzweck. Wien, 1877 (4 M.).

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Zweiter Band: Hellas und Rom. 3te verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1877 (10 M.).

Delff: Prometheus. Dionysos. Sokrates. Christos. Gotha, Perthes, 1877 (4 M.).

L. Diederichsen: In welchem Verhältniß stehen das V., VI. u. VII. Buch der Nicomachischen Ethik zu den vorhergehenden und die erste Behandlung der ἡδονή und λύπη zur zweiten? Gymnasialprogramm, Flensburg, 1877.

A. Diesterweg's ausgewählte Schriften, herausg. v. E. Langenberg. 1ste Lief. Frankfurt a. M., 1877 (75 Pf.).

Duboc: Das Leben ohne Gott und die Kritik der Protestantischen Kirchenzeitung. Bonn, Strauß, 1877 (75 Pf.).

A. F. Entleutner: Naturwissenschaft, Naturphilosowhie und Philosophie der Liebe. München, Ackermann, 1877 (2 M.).

B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie. Eine philosophische Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie. Leipzig, Voß, 1877 (4 M.).

E. Faber: Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Aus d. Urtext übersetzt, in systematische Ordnung gebracht u. mit Anmerkungen u. Einleitungen versehen. Elberfeld, Friedrichs, 1877 (4 M.).

L. Feuerbach: Abälard und Heloise, oder der Schriftsteller u. der Mensch. 3te Aufl. Leipzig, O. Wigand, 1877 (2 M.).

Glogau: Zwei wissenschaftliche Vorträge über die Grundprobleme der Psychologie. Halle, Lippert, 1877.

E. v. Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage der Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten. Berlin, C. Duncker, 1877 (7 M.).

v. Hartsen: Grundzüge der Psychologie. 2te umgearb. Aufl. Halle, Pfeffer, 1877 (4 M.).

J. Hein: Ueber das Verhältniß zwischen Tast- und Gehörsempfindungen. Wien, Gerold, 1877 (20 Pf.).
Henne-Am Rhyn: Allgemeine Culturgeschichte. Bd. 1 u. 2. Leipzig, Wigand, 1877 (9 M.).
C. A. Herzog: Kosmologisches. Ein Versuch zur Lösung höchster Probleme. Berlin, Stuhr (1 M.).
P. Hohlfeld: Ueber Herbart's praktische Philosophie. Neuwied, Heuser, 1877 (40 Pf.).
A. Hoppe: Ueber die Sprache des Philosophen Seneca. Gymnasial-Programm, Lauban, 1877.
M. Huybensz: Die culturgeschichtlichen Forschungen und ihre Literatur. Wien, Hartleben, 1877 (80 Pf.).
A. Jung: Schiller und der Pessimismus. Gymnasial-Programm, Meseritz, 1877.
J. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausg. 1787. Herausg. v. K. Kehrbach. (Universal-Bibliothek No. 851—55.) Leipzig, Reclam, 1877 (1 M.).
E. Kapp: Grundriß einer Philosophie der Technik. Zur Entwickelungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. Braunschweig, Westermann, 1877 (10 M.).
v. Kirchmann: Katechismus der Philosophie. Leipzig, Weber, 1877 (2 M.).
Kosmos: Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung. Herausg. von Dr. O. Caspari. 1stes Heft. Leipzig, Günther, 1877.
R. Kossmann: War Goethe ein Mitbegründer der Descendenztheorie? Eine Warnung vor E. Häckel's Citaten. 2ter verm. Abdruck. Heidelberg, Winter, 1877 (80 Pf.).
Kramer: Theorie u. Erfahrung. Beiträge zur Beurtheilung des Darwinismus. Halle, Nebert, 1877 (4 M.).
A. Kußmaul: Die Störungen der Sprache. Versuch einer Pathologie der Sprache. Leipzig, Vogel, 1877 (5 M. 50 Pf.).
A. v. Leclair: Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kant's. Mit einem Anhang: Kritische Bemerkungen zu G. A. Lindner's Lehrbuch der empirischen Psychologie. Prag, Tempsky, 1877 (2, 80).
Leidesdorf: Psychiatrische Studien. Mit 2 xylograph. Tafeln. Wien, Braumüller, 1877 (2 M.)
P. Lobstein: Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entworfen. Ein Beitr. zur Geschichte d. christl. Ethik. Straßburg, Schmidt, 1877 (3 M.).
C. J. v. Mailáth: Gott, oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Princips in der Schöpfung gegenüber der materialistischen Anschauung. Wien, Kirsch, 1877 (2 M.).
L. Martens: De libello περὶ ὕψους. Bonn, Strauß, 1877 (1 M.).
R. Mayr: Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 1ste Abthlg. bis 1700. Wien, Hölder, 1877 (6 M.).
J. Mich: Grundriß der allgemeinen Erziehungs- u. Unterrichtslehre. 3te Aufl. Wien, Buchholz, 1877 (1, 80).
F. Michelis: Anti-Darwinistische Beobachtungen. Bonn, Neußer, 1877 (2, 80).
— — —: Staudenmayer's wissenschaftliche Leistungen in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Freiburg i. B., Wagner, 1877 (50 Pf.).
J St. Mill: System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. In's Deutsche übertragen von J. Schiel. 2 Thle. 4te Aufl. Braunschweig, Vieweg, 1877 (18 M.).
Miquel: Die Theorie natürlicher Entwickelung u. ihre nächsten Beziehungen zum Leben u. Denken des Menschen. Leipzig, Wigand, 1877 (2 M.).
A. Müller: Quaestiones Socraticae. Realschul-Programm, Döbeln, 1877.
C. Neudecker: Der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik. Würzburg, Stahel, 1877 (30 Pf.).

F. C. Noll: Die Erscheinungen des s. g. Instinkts. Frankfurt a. M., Alt, 1877 (1, 60).
M. Perty: Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart. Leipzig, Winter, 1877 (6 M.).
H. Pfenninger: Der Begriff der Strafe. Untersucht an der Theorie des Hugo Grotius. Zürich, Füßli, 1877 (7 M.).
O. Pfleiderer: Johann Gottlieb Fichte. Lebensbild eines deutschen Denkers u. Patrioten, f. d. deutsche Volk geschildert. Stuttgart, Levy, 1877 (1, 40).
Platonis opera quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Vol. II, fasc. 1. Leipzig, Tauchnitz, 1877 (3 M.).
Plato über die Frömmigkeit. Gespräch zwischen Euthyphro und Sokrates. Uebers. v. H. R. Mecklenburg. Berlin, Mecklenburg, 1877 (25 Pf.).
— — —: Des Sokrates und Krito Gespräch über die sittliche Nothwendigkeit. Uebers. v. Demselben. Ebend.
G. Poel: Nachträgliches zu den „Mittheilungen aus Hamann's Schriften". Hamburg, Agentur des rauhen Hauses, 1877 (40 Pf.).
v. Prantl: Verstehen und Beurtheilen Festgabe &c. München, Franz, 1877 (1 M.).
Proctor: Unser Standpunkt im Weltall. Herausg. u. mit Anmerkungen versehen von W. Schur. Heilbronn, Henninger, 1877 (4 M.).
A. Prochaszka: XI Thesen an den Spiritismus u. seine Anhänger. Budapest, Tettey, 1877 (60 Pf.).
J. Reber: Die ethischen Elemente im erziehenden Unterricht. Aschaffenburg, Krebs, 1877 (60 Pf.).
P. Rée: Der Ursprung der moralischen Empfindungen. Chemnitz, Schmeitzner, 1877 (2, 80).
K. Rehorn: G. E. Lessing's Stellung zur Philosophie des Spinoza. Frankfurt a. M., Diesterweg, 1877 (1 M.).
Reichardt: Logik, Stylistik u. Rhetorik. Ein theoretisch-prakt. Lehrbuch für höhere Schulanstalten. Thl. I: Logik u Stylistik. Leipzig, Hahn, 1877.
F. Reiff: Das persönliche Christenthum in seiner Bedeutung für unsre Zeit. Vortrag. Stuttgart, Buchhandl. d. evang. Gesellsch., 1877 (50 Pf).
E. Renan: Spinoza. Festrede &c. Uebersetzt v. R. Lesser. Wien, Hartleben, 1877 (60 Pf.).
E. Roscher: Zur Kritik der neusten wissenschaftlichen Entwickelung im deutschen Reiche. Zittau, Pohl, 1877 (5 M.).
L. Rütimeyer: Ueber die Art des Fortschritts in den organischen Schöpfungen. Eröffnungsrede &c. Basel, Georg, 1877 (1, 20).
Fr. v. Schlegel's Philosophische Werke. Neue [Titel-] Ausgabe. Bonn, Lempertz, 1877 (à Band 2 M.).
M. J. Schleiden: Die Bedeutung der Juden für Erhaltung u. Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter. 2te Aufl. Leipzig, Baumgärtner, 1877 (80 Pf.).
F. Schleiermacher's Sämmtliche Werke. Liefrg. 1—71. Berlin, Groser, 1877 (à Lief. 30 Pf.).
Schmitz-Dumont: Die Bedeutung der Pangeometrie. Mit Bezug auf den Aufsatz: „Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, von Helmholtz. Berlin, April, 1876. Leipzig, Koschny, 1877 (1 M.).
M. Schneid: Die scholastische Lehre von Materie u. Form u. ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft. 2te Aufl. Eichstädt, Krüll, 1877 (3 M.).
G. Schneider: Die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie dargestellt u. kritisch untersucht. Inaug.-Dissertation, Erlangen, 1877.
J. C. G. Schumann: Lehrbuch der Pädagogik. 2 Theile. 4te Aufl. Hannover, Meyer, 1877 (4 M.).
Schwalbe: Ueber Geschichte und Stand der Methodik in den Naturwissenschaften. Berlin, Bichteler, 1877 (1 M.).

L. Smolle: Kant's Erkenntnißtheorie vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet. Znaim, Fournier, 1877 (75 Pf.).
H. Spaeth: Die drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung. Vortrag. Oldenburg, Schulze, 1877 (60 Pf.).
E. Spieß: Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung. Jena, Costenoble, 1877 (13 M.).
D. F. Strauß: Lessing's Nathan der Weise. 3te Aufl. Bonn, Strauß, 1877 (1, 20).
Th. Strauß: Das Geistesleben der Zukunft. Leipzig, Schloemp, 1877.
C. Stroetzel: Untersuchungen über den Begriff der Kraft. Programme d'invitation à l'examen public du Collège royal français. Berlin, Starke, 1877.
A. Urbas: Magnetismus, Electricität, Wärme und Licht. Philosophisch-physikalische Skizze. Laibach, Kleinmayr, 1877 (80 Pf.).
C. A. Werther: Die Gesetze der Anfangsgeschwindigkeit in den Bewegungen der Weltkörper. Eine Darstellung der Himmelsbewegungen mit Hülfe der einfachsten Sätze der Mathematik. Rostock, Werther, 1877 (2, 50).
J. Wimmer: Ueber Religion und das Ewige im Christenthum. Leipzig, Wigand, 1877 (50 Pf.).
P. Zimmermann: Das Räthsel des Lebens und die Rathlosigkeit des Materialismus. Populär-wissenschaftl. Vorträge. Leipzig, Hässel, 1877.

2. In England und Nordamerika.

B. Allen: Physiological Aesthetics. London, King, 1877 (9 Sh.).
W. Bayliss: The Witness of Art; or, the Legend of Beauty. London, Hodder, 1877 (6 Sh.)
Ch. Bell: The Anatomy and Philosophy of Expression, as Connected with the Fine Arts. 7th edition. London, Bell, 1877 (5 Sh.).
J. St. Blackie: On Selfculture: Intellectual, Physical and Moral. 9th Edition. London, Edmonston, 1877.
T. Bridges: Phrenology made practical, and populatly explained. London, Philip, 1877 (18 Sh.).
J. Bywater: Heracliti Ephesii reliquiae. Rec. etc. Oxford, Clarendon Press, 1877.
E. Caird: A Critical Account of the Philosophy of Kant. With an Historical Introduction. London, Macmillan, 1877.
A. Clissold: The Divine Order of the Universe, as interpreted by Em. Swedenborg, with Special Reference to Modern Astronomy. London, Longmans, 1877 (2½ Sh.).
J. M'Cosh: An Examination of Mill's Philosophy; being a Defence of Fundamental Truth. Second Edition, Enlarged. London, Macmillan, 1877 (10½ Sh.).
Epictetus: The Discourses of Epictetus; With the Encheiridion and Fragments translated, with Notes, a Life of E. and a View of his Philosophy. By G. Long. London, Bell, 1877 (5 Sh.).
M. A. Fairbairn: Studies in the Philosophy of Religion and History. London, Mullan, 1877.
W. E. H. Lecky: A History of European Morals from Augustus to Charlemagne. Third and cheaper Edition, thoroughly Revised. London, Longmans, 1877 (16 Sh.).
G. H. Lewes: The Physical Basis of Mind. Second Series of Problems of Life and Mind. London, Trübner, 1877.
Prof. Maudsley: The Physiology and Pathology of Mind. Third Edition, revised and enlarged. Part I: The Physiology of Mind. London, Macmillan, 1877 (10½ Sh.).
J. B. Mullinger: The Schools of Charles the Great and the Restoration of Education in the ninth Century. London, Longmans, 1877 (7½ Sh.).
Schwegler's Handbook of the History of Philosophy. Translated and Annotated by J. H. Stirling. 6th Edition. London, Edmonston, 1877 (6 Sh.)

J. C. Shairp: Culture and Religion. 5th Edition. London, Edmonston, 1877 (3½ Sh.)
E. Simcox: Natural Law; An Essay in Ethics. London, Trübner, 1877.
Sir J. Stephen: A Digest of the Law of Evidence. Third Edition, Revised, with a new Preface. London, Macmillan, 1877 (6 Sh.).
Prof. Stewart and Tait: The Unseen Universe; or Physical Speculations on a Future State. 6th Edition. London, Macmillan, 1877 (6 Sh.).
J. Sully: German Pessimism. London, King, 1877.
Supernatural Religion. An Inquiry into the Reality of Divine Revelation. Vol. III, completing the Work. London, Longmans, 1877 (14 Sh.).
Ch. Wright: Philosophical Discussions. With a Biographical Sketch of the Author by C. E. Norton. New York, Holt (London, Low), 1877.

3. In Frankreich und Helvetien, Spanien und Portugal.

F. Becker: Le principe de causalité d'après la Philosophie scolastique, traduit du hollandais par M. Mansion. Amiens, Douillet, 1877.
H. Bélières: Philosophie nouvelle. T. I. Vienne, Timon, 1877.
A. Bertauld: De la philosophie sociale. Etudes critiques. Paris, Baillière, 1877 (2 Fr. 50 C.).
A. Bougot: Essai sur la critique d'art: ses principes, sa méthode, son histoire en France. Paris, Hachette, 1877.
F. Bouillier: Du plaisir et de la douleur. 2e édition. Paris, Hachette, 1877.
Dr. Bourdet: Principes d'éducation positive. Paris, Baillière, 1877.
G. Caumont: Jugement d'un mourant sur la vie. Paris, Sandoz, 1877.
P. Chasles: La psychologie sociale des nouveaux peuples. Paris, Charpentier, 1877.
Ch. Charaux: De l'esprit philosophique. Paris, Durand, 1877.
Dr. Clavel: Les principes au XIXe siècle. Paris, Baillière, 1877 (1 Fr.).
B. Conta: Théorie du Fatalisme (Essai de philosophie matérialiste). Bruxelles, Mayolez, 1877.
M. H. Dufay: Etudes sur les destinées. Paris, Germer-Baillière, 1877.
Duquesnoy (l'abbé): La perception des sens, opération exclusive de l'âme. 2 parties. Paris, Delagrave, 1877.
J. E. Filachou: Etudes de philosophie naturelle. 2 série. No. 9: La classification rationelle et la pneumatologie méchanique. Paris, 1877.
E. Fournié: Essai de Psychologie. La bête et l'homme. Paris, Didier, 1877.
H. Joly: L'Imagination. Etude psychologique. Paris, Hachette, 1877.
C. Letourneau: La Biologie. Paris, Reinwald, 1877 (4½ Fr.).
Magy: La Raison et l'Ame. Principes du spiritualisme. Paris, Durand, 1877.
H. Passy: Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent. 2e édition. Paris, Guillaumin, 1877 (7½ Fr.).
J. Siegfried: De la misère, son histoire, ses causes, ses remèdes. Paris, Baillière, 1877 (3 Fr.).
H. Spencer: Principes de Biologie. Traduit de l'anglais par M. Cazelles. T. I. Paris, Baillière, 1877 (10 Fr.).
— — —: Essai sur le progrès, traduit par M. Burdeau. Ibid.
— — —: Essai sur l'éducation. Ibid.
D. F. Strauss: L'ancienne et la nouvelle fois. Ouvrage traduit de l'allemand sur la 8me édition par L. Narval et augmenté d'une préface par E. Littré. Paris, Reinwald, 1877 (7 Fr.).
— — —: Voltaire. Six conférences. Ouvrage traduit etc. par L. Narval et précédé d'une lettre-préface à M. E. Littré. Ibid. (7 Fr.)
Dr. Topinard: L'Anthropologie, avec préface du Prof. P. Broca. 2e édition. Paris, Reinwald, 1877 (5 Fr.).

L. Viardot: Libre examen. 5e édition. Paris, Reinwald, 1877.
J. Wallon: Emmanuel ou la discipline de l'esprit. Discours philosophique. Paris, Charpentier, 1877.
H. Wronski: Apodictique messianique ou traité du savoir suprême. Paris, Au dépôt des ouvrages de l'auteur, 1877 (50 Fr.).

4. In Italien, Spanien, Portugal.

Baragiolo: Giacomo Leopardi filosofo, poeta e prosatore. Strassburg, Trübner, 1876.
G. Bovesano: Il Naturalismo, suoi principi fondamentali e sue applicazioni soziali e religiose. Roma, Botta, 1877.
G. A. Cork: I punti fondamentali del systema filosofico del Rosmini discussi e dichiarati per servire alla intelligenza del nuovo saggio sull' origine delle idee. Torino, 1877 (2 L. 80 C.).
Vinc. di Giovanni: Prelezioni di Filosofia. Palermo, 1877.
— — —: Categorie e Giudizi, studio logico. Ibid.
A. Graf: Considerazioni alla Storia Letteraria, a suoi medi ed alle sue appartenenze. Torino, 1877.
D. Macaluso: Sulla costituzione della Materia. Catania, Galatola, 1877.
A. Malgarini: Nuovo esame della Questione Sociale coll' aggiunta di alcune considerazioni sul Diritto italiano. Milano, 1877.
G. Rossi: Del Metodo Galileiano. Bologna, 1877.
C. G. Soldano: Sopra alcune osservazioni del C. T. Mamiani sull' Aristotelismo della Scolastica. Palermo, 1877.
E. Soringo: L'Ippia maggiore, dialogo Platonico. Siracusa, 1876.
G. Stocchi: Le Opere di Benedetto Castiglia e la fase definitiva della scienza. Mantova, 1877.
T. Vignoli: Delle condizioni intellettuali d'Italia. Milano, 1877.
Rumänien: C. Leonardescae, Filosofia facià cu progressulu sciintierolu positive. Jassy, Balassan, 1877.

II. Philosophische Abhandlungen und Kritiken in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

The Journal of Speculative Philosophy (New York, Scribner). January, 1877. Vol. XI, No. 1. Contents: 1. The Basis of Induction, translation from the French of J. Lachelier by S. A Dorsey. 2. The Relativity of Knowledge, J. Watson. 3. The Soul's Journey translation, S. J. D. 4. The Proofs of Immortality of the Human Soul (transl. from Goeschel) T. R. Vickroy. 5. Does the Mind ever Sleep, E. M. Chesley. 6. Shakespeare's Historical Plays, D. J. Snider. 7. The Absolute Idea of Science (tr. from Schelling), E S. Morgan. 8. Notes and Discussions: Invitation to Colleges and Philosophical Societies to Report their Course of Study in Philosophy. — What is Truth? — Brahma's Cup. — Philosophy at the Massachusetts School of Technology — Prof. F. A. Hedge — Philosophy in the University of Minnesota — Prof. R. B. Anderson's Translation of the Edda — Philosophical Clubs at St. Louis. 9. Book Notices. — No. 2. Contents: 1. The second Part of Faust (translated from K. Rosenkranz). 2. The Orientalism of Plato, by S. S. Hebberd. 3. The Souls Journey (translation). 4. Historical and Logical Relations between Fichte and Kant, by R. C. Ware. 5. Schopenhauer and v. Hartmann, by W. R. Morse. 6. Scientific and Ethical Functions of Universities (translated from Schelling). 7. Notes and Discussions. 8. Book Notices: Eine Untersuchung etc. von D. Hume übersetzt von J. H. v. Kirchmann. — Metaphysische Untersuchungen von A. L. Kym. — The Problem of Problems by C. Braden.

Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy. No. VI. April, 1877. Contents: 1. Mr. Spencer's Principles of Sociology, by E. B. Tylor. 2. Consciousness and Unconsciousness, by G. H. Lewes. 3. The Suppression of Egoism, by A. Barrat. 4. The So-called Antinomy of Reason, by J. G. Macvicar. 5. „Cram", by W. St. Jevons. 6. Philosophy in the Scottish Universities, by J. Veitch. 7. Critical Notices: Maudsley's Philosophy of Mind, by the Editor; J. Grote's Moral Ideals, by H. Sidgwick; Janet's Causes finales, by J. Sully. 8. Reports: Goltz on the Functions of the Cerebrum, by the Editor; M. Taine on the Acquisition of Language by Children (translated). 9. Notes: Existence and Descartes' „Cogito", by A. Bain; The Logic of „If", by the Editor; Hedonism and Ultimate Good, by T. H. Green; Happines and Welfare, by F. Pollock; Dr. Carpenter's Theory of Attention, by J. T. Lingard. 10. New Books: H. Ginsberg: Die Ethik des Spinoza im Urtext. Derselbe: Der Briefwechsel des Spinoza im Urtext. — R. Shute: A Discourse on Truth. F. H. Bradley: Mr. Sidgwick's Hedonism. W. E. H. Lecky: History of European Morals from Augustus to Charlemagne, 7th Edition. Steinthal: Der Ursprung der Sprache etc., 2. Aufl. K. Dieterich: Kant und Newton. A. Spir: Denken und Wirklichkeit etc. J. Delboeuf: Logique Algorithmique etc. F. A. Lange: Logische Studien etc. G. H. Lewes: The Physical Basis of Mind. J. Sully: German Pessimism. E. Simcox: Natural Law: An Essay in Ethics. — 11. News.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dir. p. Th. Ribot. 2me année, No. 4. Sommaire: Beurier: Philosophes contemporains: M. Renouvier. — G. H. Lewes: La manche de l'esprit moderne en philosophie. — E. Naville: Les conditions des hypothèses sérieuses. — Variétés: La fête de l'humanité chez les positivistes anglais. — Notes et documents: Sur deux prétendus axiomes. — Analyses: Arnold: La Crise religieuse. J. Gérard: Maine de Biran. — Revue des periodiques: La filosofia delle scuole Italiane. Journal of Mental Science. Annales médico-psychologiques. La Critique philosophique. La Philosophie positive etc. — Correspondance: Horwicz: Histoire naturelle des sentiments. MM. Tannery et Delboeuf: L'algorithmie de la Logique. — No. 5. Sommaire: A. Gérard: La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande. — Beurier: Philosophie contemporaine: M. Renouvier (2 art.). Notes et documents: Une illusion d'optique interne, par M. P. Janet. Cause et effet, par M. A. Main. — Analyses et comptes-rendus: H. Spencer: Principles of Sociologie (2 art.). Harms: Die Philosophie seit Kant. Schmid: Die Darwin'schen Theorien. Ardigo: La Psichologia come scienza positiva. A. Comte: Lettres à Stuart Mill. Dr. Guillaume (de Moissey): Nouveau traité des sensations. Spinoza: De la droite manière de vivre. F. Becker: Le principe de causalité daprès la philosophie scolastique. — Mind. The Journal of Speculative Philosophy. — No. 6 (Juin): P. Tannery: La géometrie imaginaire et la notion d'espace (2 art.). Beurier: Philosophes contemporains: M. Renouvier (Dern. art.). J. Delboeuf: Léon Dumont et son oeuvre philosophique. — Analyses et comptes-rendus: A. de Quatrefages: L'espèce humain. — Horwicz: Wesen und Aufgabe der Philosophie. — Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, T. I: Bernard de Chartres. — Simonin: Traité de Psychologie. — Sièrebois: Psychologie réaliste. — Revue des périodiques étrangers.

La Critique philosophique, red. p. M. Renouvier. No. 37—52, 1876 et No. 1—4, 1877. Les labyrinthes de la métaphysique: L'infini et le continu: St. Mill, H. Spencer, Hegel et Shadworth Hodgson, V. Cousin, M. Vacherot, les physiciens et les chimistes, les mathématiciens. L'ame et ses propriétés (Renouvier). — Les ressemblances mentales de l'homme et des autres animaux selon Darwin (Renouvier). — Le rêve de d'Alembert et les „rêves" de M. Renan (Renouvier). — Hellénisme et Christianisme. — La mission du protestantisme (Renouvier).

Philosophische Monatshefte, redig. v. C. Schaarschmidt. Band XIII, Heft 3. Inhaltsverzeichniß: Spinoza, Rede von E. Renan. Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, rec. v. Prof. F. Hoffmann. — M. Joel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, angez. v. d. Red. — G. Berthold: John Toland u. der Monismus der Gegenwart, angez. v. d. Red. — G. Schneider: Die metaphysischen Grundlagen der Herbart'schen Psychologie, rec. v. Th. Lipps. — J. Beck: Encyklopädie der theoretischen Philosophie, angez. v. d. Red. — K. du Prel: Der Kampf um's Daseyn im Himmel, rec. v. d. Red. — E. Weller: De tribus impostoribus, angez. v. d. Red. — Bibliographie. — Philos. Vorlesungen der deutschen Universitäten, Sommer 1877. — Universitätsschriften. — Recensionenverzeichniß. — Aus Zeitschriften. — Personalien. — Miscelle. — Berichtigung. — Heft 4 u. 5: Wissenschaft u. Leben, Rede von Prof. J. Bergmann. — Ueb. die Philosophie des Giord. Bruno v. Prof. C. S. Barach. — Kant u. Fries. Zur Kritik der Schrift: Vertheidigung Kant's gegen Fries durch Fr. v. Wangenheim, von Pfarrer Knauer. — H. Vaihinger: Hartmann, Dühring u. Lange, rec. v. Prof. Lasson. — Weis: Idealrealismus u. Materialismus, angez. v. d. Red. — Joël: Religiösphilosophische Zeitfragen, angez. v. d. Red. — Runge: Schleiermacher's Glaubenslehre, angez. v. Prof. Bender. — Huxley: Reden u. Aufsätze, angez. v. d. Red. — Bibliographie. Philosoph. Vorlesungen der deutschen Universitäten. Aus Zeitschriften. Personalien. Miscelle.

Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des principales publications scientifiques sous la direction de MM. Dandiran et J. F. Astié, Lausanne, Bridel, 1877. No. 2. Contenu: De l'auteur du IVe évangile, 2 partie, par F. Rambert. — La théorie darwinienne de la descendance, par J. H. A. Ebrard. — La pensée et la réalité. Essai de renouveler le criticisme, d'après A. Spir, 2 partie, par J. F. Astié. — Variétés. — Nouvelles. — Bulletin: Ueber den christlichen Staat, par H. W. J. Thiersch.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale Vol. XV, Disp. 2. Sommario: Ricerca se la separazione della Chiesa dallo Stato sia dialettica ovvero sofistica (F. Bertinaria). — Le dottrine platoniche nel secolo XIX (A. Paoli). — Des nuovi peripatetici in alcune scuole teologiche odierne (T. Mamiani). — Del sentimento (G. Jandelli). — Sulla rappresentazione ideale (T. Mamiani). — I precursori di Kant nella Filosofia critica (C. Cantoni). — Filosofia della religione (Un Credente). — Appunti sul Darwinismo (N. N.) — Bibliografia: 1. Luigi Ferri. 2. E. Soringo. 3. V. di Giovanni. 4. C. Hermann. 5. M. Ferraz. 6. Ch. Charaux. 7. G. Rossi. 8. A. Wigand. — Periodici di filosofia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

2. In andern Zeitschriften.

Aksákow: Psychische Studien. Lit. Centr.-Bl. 21.
v. Amyntor: Randglossen zum Buch des Lebens. Illustr. Ztg. 1746. Post 1876 No. 284. Pilger, 100.
Bagehot: Ueb. d. Ursprung der Nationen. Ztschrft. f. Völkerpsych. 9, 3.
Bahnsen: Mosaiken u. Silhouetten. Jen. Lit.-Ztg. 14.
Bauer: Geschichte d. Philosophie. Centralorg. f. d. Realschulwesen, V, 4.
Becker: Die Grenzen zwischen Philos. u. exakter Wissenschaft. Jen. Lit.-Ztg. 3.
Bernstein: Naturkraft u. Geisteswalten. Schwäb. Mercur 1876 No. 928.
Camerer: Die Lehre Spinoza's. A. Allg. Ztg. 60.
Caspari: Grundprobleme d. Erkenntnißthätigkeit. Ausland, 4.
Dieterici: Die Philosophie d. Araber. Lit. C.-Bl. 12. Ztschr. f. d. morgenl. Gesellsch. XXX, 30.
Dieterich: Kant u. Newton. A. Allg. Ztg. 27. Prot. K.-Ztg. 17.
Dittes: Lehrbuch d. Psychologie. Schulbl. f. d. Provinz Sachsen, 25.
Dreher: D. Darwinismus u. seine Stellung z. Philos. Sat. Rev. 1112, Febr. 1877.

Dubos: Das Leben ohne Gott ꝛc. Theol. Lit. Bl. 9.
Du Mont: Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's. Europa, 1.
Fechner: Aesthetik. Köln. Ztg 5.
Feuerbach's u. Chr. Kapp's Briefwechsel. Europa, 2. A. Allg. Ztg. 10.
Flügel: Die Probleme d. Philos. u. ihre Lösungen. Jen. Lit.-Ztg. 3.
Frohschammer: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. Westm. Rev. Cl. Europa, 1876 No. 51. Köln. Ztg. 322. Deutsche Ztg. 1805. Bl. f. lit. Unt. 14. Jen. Lit.-Ztg. 8.
Ginsberg: Lebens- u. Charakterbild Spinoza's. Lit. C.-Bl. 17
Gizycki: Philos. Consequenzen d. Lamarck-Darwin'schen Entwickelungstheorie. Europa, 3. Westm. Rev. Cl.
— — —: Die Philosophie Shaftesbury's. Ebd.
Glogau: Steinthal's psychologische Formeln. Ztschr. f. Völkerpsych. 9, 3.
Goering: Raum und Stoff ꝛc. Westm. Rev. Cl. Gött. G. Anz. 9.
— — —: Die menschl. Freiheit ꝛc. Theol. Lit. Ztg. 9.
Goldbacher: Apulei Madaurensis opuscula. Lit. C.-Bl. 19.
Graßmann: Die Wissenschaftslehre od. Philos. Gaea, XII, 12. Europa, 5. Theol. Lit. Bl. 12, 2.
Grün: Die Philosophie in der Gegenwart. A. Allg. Ztg. 68.
Gumplowicz: Philos. Staatsrecht. Jen. Lit.-Ztg. 20.
Haeckel: Die Gegner der Transformation. Rev. scientifique, Févr. 1877.
Hann: Die Ethik Spinoza's u. d. Philos. Descartes'. Jen. L.-Ztg. 11.
Harms: Die Philos. seit Kant. Westm. Rev. Cl. Phil. Mon.-Hefte 13, 1. Grenzboten, 5.
v. Hartmann: Gesammelte Studien u. Aufsätze. Westm. R. Cl. Nationalzeitung 19. Schles. Presse 884.
Hartsen: Die Philos. als Wissenschaft. Sat. Rev. 1112.
Hazard: Zwei Briefe üb. Verursachung u. Freiheit im Wollen. Westerm. Monatsh. 244.
Heinsius: Religion oder Philosophie. Jen. Lit.-Ztg. 16.
Henle: Anthropolog. Vorträge. Naturf. X, 13.
Hermann: Die Metaphysik in d. Theol. Oestr. Prot. II, 2. Theol. Lit. Ztg. II, 3.
Hirzel: Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften. Sat. Rev. 1112.
H. Holtzmann: Neuere Beiträge zur Feststellung des Religionsbegriffs. Prot. Kirchenztg. 10.
Horwicz: Psychol. Analysen. Deutsche Schule, II, 3. 6.
Huber, Die ethische Frage. } Oestr. Prot. II, 2.
— — —: Die religiöse Frage. } Oestr. Prot. II, 2.
— — —: Zur Kritik ꝛc. } Oestr. Prot. II, 2.
Huxley: Reden u. Aufsätze ꝛc. Pilsener Ztg. 33.
Jacobson: Ueb. die Auffindung des Apriori. Westm. Rec. Cl.
Jacoby: Die Idee der Entwickelung. Lit. C.-Bl. 10.
Joël: Religionsphilos. Zeitfragen. Jen. Lit.-Ztg. 16.
Kirchner: G. W. Leibniz. Nordd. Allg. Ztg. 29.
Krause: Die Gesetze des menschl. Herzens. Jen. L.-Ztg. 9.
Krohn: Sokrates u. Xenophon. Pädag. Arch. 19, 1.
Kuhl: Die Anfänge des Menschengeschlechts. Theol. Lit. Bl. XII, 4.
Laas: Kant's Analogien der Erfahrung. Jen. Lit.-Ztg. 5.
Lamark: Zoologische Philos. Natur, III, 3.
Landau: System d. Ethik. Sat. Rev. 1121.
Lange: Logische Studien. Sat. Rev. 1112.
Langer: Die Grundlagen der Psychophysik. Jen. L.-Ztg. 8. Lit. C.-Bl. 17.
Laveley: Die relig. Zukunft der civil. Welt. Europa, 5.
Lazarus: Das Leben der Seele. Bd. 1. Jen. Lit.-Ztg. 1. A. Allg. Ztg. 72.
Leitschuh: Der gleichmäßige Entwickelungsgang d. griech. u. deutschen Kunst u. Lit. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 9.

Lewes: Geschichte d. neueren Philos. Theol. Lit. Ztg. II, 4. Lit. C.-Bl. 12. Gött. Gel. Anz. 3.
R. A. Lipsius: Die Gottesidee. Ein Vortrag. Protest. K.-Ztg. 15.
Ueber J. Locke's Philosophie. Westm. Rev. CI.
Loewe: Der Kampf zwischen Realismus u. Nominalismus im Mittelalter. Theol. Lit. Ztg. XII, 6.
Luthardt: Die Ethik des Aristoteles u. d. Moral des Christenth. Jen. L.-Ztg. 3.
Magnus: D. Auge in seiner ästhet. u. culturgesch. Beziehg. Dtsch. Rundschau III, 5.
Mainländer: Die Philos. d. Erlösung. Frankf. Ztg. 14. Jen. Lit.-Ztg. 19.
Martin: Irrthum u. Wahrheit in d. großen Fragen d. Gegenw. Philothea, 41, 2.
Mehring: Die philos.-krit. Grundsätze d. Selbstvollendung. A. Allg. Ztg. 41.
Du Mont: Der Fortschritt im Lichte d. Lehren Schopenhauer's u. Darwin's. Jen. Lit.-Ztg. 19.
Noack: Joh. Scotus Erigena &c. Westm. Rev. CI.
Nolen: Kant u. d. Philos. des 19. Jahrh. Rev. polit. et litt. No. 31.
Oehlmann: Die wissenschaftliche Ueberzeugung. Jen. Lit.-Ztg. 4.
Oncken: Adam Smith u. Im. Kant. Sat. Rev. 1121.
Owen: Das streitige Land. Lit. C.-Bl. 21.
Perty: Ueb. d. Seelenleben d. Thiere. Lit. Rundschau, 5.
Poel: Hamann's Leben u. Schriften. Theol. Lit. Bl. XII, 3.
Radenhausen: Osiris. Hamb. Reform, 18.
Raith: Entdeckungen im Gebiet d. geistigen Verrichtungen des Centralnervensystems. Lit. C.-Bl. 10.
Renan: Dialogues et fragmens philos. Nat. Ztg. 216.
Reymond: Der Culturkampf in d. Bronze. Nordd. Allg. Ztg. 13. Natur, III, 6.
— — —: Das neue Laienbrevier des Häckelismus. Ebd.
Ribot: Die Erblichkeit. Wiener Abendpost, 66.
Rosenkranz: Die Principien d. Theologie &c. Ztschr. f. d. Luth. Theol. 38, 3.
Scheidemacher: Das Seelenleben &c. Natur u. Offenb. 23, 4.
Schellwien: Das Gesetz der Causalität &c. Westm. Rev. CI. Sat. Rev. 1112.
Schmid: Die Darwin'schen Theorien &c. Theol. Studien u. Krit. 2.
Schmidt: Die naturwissenschaftl. Grundlagen d. Philos. d. Unbewußten. Bl. f. lit. Unt. 13.
B. Sylvestris de mundi universitate. Herausg. v. Barach u. Wrobel. Lit. C.-Bl. 21.
H. Spaeth: Die Sphinx der Teleologie. Abhandlung. Prot. K.-Ztg. 12.
Spencer: System der synthetischen Philos. Jen. Lit.-Ztg. 16.
Spir: Empirie u. Philosophie. Europa, 5.
v. Stein: Verhältniß des Platonismus z. Philos. d. christl. Zeiten. Theol. Lit. Ztg. II, 5.
Steuber: Philosophie im Umriß. Deutsche Ztg. 1805.
Teichmüller: Studien zur Geschichte d. Begriffe. Theol. Lit. Bl. XII, 4.
Thiele: Kant's intellectuelle Anschauung. Jen. L.-Ztg. 3.
Ulrici: Abhandlungen z. Kunstgeschichte &c. Sat. Rev. 1112. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 3. Köln. Ztg. 2. Volksztg. 1876, 286. Westermann's Mon.-H. Mai.
Vaihinger: Hartmann, Dühring, Lange. Europa, 1.
v. Weckele: Zeitgerechte Reform d. Philos. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 2. Europa, 5.
Weis: Ueb. d. hauptsächl. Bildungsideale d. Gegenw. Jen. Lit.-Ztg. 16.
Weismann: Studien zur Descendenztheorie. Naturf. X, 13.
Werner: Alcuin u. sein Jahrhundert. Lit. Rundschau II, 15. Theol. Lit. Ztg. II, 17.
Widemann: Ueb. d. Bedingungen d. Uebereinstimmung des discursiven Denkens mit dem intuitiven. Lit. C.-Bl. 10.
Witte: Sal. Maimon. Schles. Presse, 869.
Wrobel: Platonis Timaeus etc. Lit. C.-Bl. 19.
Wundt: Grundz. d. physiolog. Psychologie. Deutsche Schule, II, 3. 6.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer)

Das reine Seyn. Organische Synthese oder Schema?

Von

Theodor von Varnbüler.

Der in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift erschienene Aufsatz über Analyse und Synthese verfolgte die Absicht, in exacter Weise die Bedingungen für die Definition eines Begriffes festzustellen.

Diese Absicht soll hier weiter bis zur exact wissenschaftlichen Definition des reinen Seyns in der Zeit verfolgt werden, und zwar am Leitfaden einer Kritik der organischen Synthese, an deren Möglichkeit diejenige einer metaphysischen Definition gebunden ist.

Ob ich nun hier dieses Ziel erreicht habe oder nicht, das ist es, wonach ich in der Ueberschrift dieses Aufsatzes frage und worüber der geehrte Leser am Schlusse desselben sein Urtheil wird zu fällen haben.

Wenn wir in Rede oder Schrift eine Menge verschiedener Dinge in beliebigen Fächern unterbringen, so nennen wir ein solches Fächerwerk Schema, und jedes Fach eine Rubrik.

Wenn wir dagegen einen Begriff in solcher Art aus seinen Elementen zusammensetzen, daß eben sowohl jedes einzelne Element als auch das Ganze überhaupt nur in dieser Zusammensetzung bestehen kann, so nennen wir eine solche Construction eine organische Synthese.

Ein Schema kann daher immer wieder mit neuen Fächern vergrößert oder es können dieselben in ihm beliebig verändert werden, ohne daß der Inhalt der unveränderten Fächer oder des Ganzen darunter zu leiden brauchte; während in einer organischen Synthese jedes Element gerade so wie das Ganze durch sein Verhältniß zu den andern Elementen und zum Ganzen be-

dingt ist, und sonach die geringste Veränderung auch das Ganze und alle seine Elemente in Mitleidenschaft zieht.

Es ist nun bei der Begründung sowohl als auch bei der Beurtheilung einer Weltanschauung außerordentlich wichtig, darauf zu achten, ob die Gliederung derselben eine schematische oder eine organisch synthetische sey; denn ist sie schematisch, so befindet sich in ihr ein Element der persönlichen Willkür, welches die Verständigung ausschließt, indem jeder Willkür sich nothwendig immer wieder Willkür entgegensetzen muß, und die Menschen sich daher, in ihr befangen, isoliren.

Wir können also sagen, schematisch sey eine solche Gliederung unserer Erkenntniß, deren Verständniß nicht allgemein mittheilbar ist, weil sie irgend ein willkürliches Element in sich enthält, indem eine solche Eintheilung, welche nicht durch die nothwendigen Eigenschaften des Gegenstandes selbst bedingt wird, nur in einem außerhalb desselben liegenden Willen ihre Ursache haben, die Einheit des Willens verschiedener Persönlichkeiten aber nur in der Identität des Gegenstandes desselben liegen kann.

Da nun jede philosophische Speculation eine allen Menschen gemeinsame Erkenntniß erstreben muß, welche nur auf der Identität ihres Gegenstandes beruhen kann, so ist ihr a priori jede Aufstellung eines Schemas, nämlich jede willkürliche Eintheilung ihres Gegenstandes untersagt.

Willkürlich und schematisch ist aber nicht nur eine beliebige Eintheilung des Ganzen in Theile, sondern überhaupt schon jede Aufführung solcher Elemente unseres Gegenstandes, deren Nothwendigkeit für den Bestand desselben nicht nachgewiesen ist, so daß jede Weltanschauung, welche auch nur zwei verschiedene Elemente aufführt, ohne darzuthun, daß jedes derselben, um überhaupt bestehen zu können, das andere bedingt, eine willkürliche und schematische ist.

Um also nicht schematisch zu seyn, muß unsere Weltanschauung auf einem einzigen Grundbegriffe aufgebaut seyn, dessen Gestaltung nun zwar gegliedert seyn muß, weil wir sonst nichts in ihm unterscheiden könnten, dessen Glieder aber nur in derjenigen

Combination, durch welche das Ganze gebildet wird, etwas sind, ohne dieselbe und außer derselben aber gar nicht bestehen könnten, so wie z. B. die Punkte, Linien und Flächen der Körper, welche absolut nur durch diese und an diesen etwas sind.

Der schematische Charakter einer Weltanschauung läßt sich demnach daran erkennen, daß das Fächersystem ihres Schemas außer jeder nothwendigen Beziehung zum Inhalte der Fächer steht, wenn auch der Name des Faches dazu benutzt wird, um seinen sonst unbekannten oder doch wissenschaftlich unbestimmten Inhalt zu bezeichnen.

So finden wir besonders in der cartesianischen und in der spinozistischen Weltanschauung die Fächer Denken und Ausdehnung, in welche alles Bestehende abgetheilt wird, ohne daß dargethan wurde, in welcher organisch-synthetischen Beziehung der Inhalt dieser beiden Fächer zu einander stehe, in welcher Weise nämlich das Bestehen des Denkens und das der Ausdehnung einander gegenseitig bedingen. Und dasselbe gilt in noch höherem Grade von den Kant'schen Kategorien, so wie neuerdings vom Willen und der Vorstellung der Schopenhauer'schen Weltanschauung, indem in derselben nicht dargethan wird, daß und wie so diese beiden Elemente einander bedürfen, um in der Welt, die sie zusammen bilden, bestehen zu können.

Ich glaube hiemit deutlich genug das Schema von der organischen Synthese unterschieden zu haben. Allein wir müssen den Charakter dieser letzteren noch genauer feststellen, indem wir sie auch mit der reinen und mit der definitorischen Synthese vergleichen, so wie sich dieselben im vorigen Aufsatze der Analyse gegenüber gestaltet haben; denn die exacte Definition dessen, was wir unter der organischen Synthese verstehen, ist für die Beurtheilung der Allgemeingültigkeit einer Weltanschauung von maßgebender Bedeutung, weil uns in der kritischen Erkenntniß des organischen Charakters einer Synthese das schärfste Mittel zur Kritik jeder Weltanschauung geboten ist.

Nicht jede Synthese ist definitorisch, und nicht jede definitorische Synthese ist organisch; die definitorische Synthese des

Dreiecks z. B., welche wir im vorigen Aufsatze angeführt haben, ist noch immer nicht organisch, weil die Linien und die Winkel, welche die Elemente dieser Synthesis bilden, sehr wohl auch ohne das Dreieck gedacht werden können, mit der organischen Synthese aber auch alle ihre Elemente in nichts zerfallen sollen, so daß sie ihren Gegenstand sammt den Elementen desselben recht eigentlich aus dem Nichts erschafft und somit den metaphysischen Charakter an sich trägt.

Die reine Synthesis vereinigt zwei beliebige Elemente zu einem Begriffe, oder, wenn wir den Begriff als von einer Person in Erfahrung gebracht ansehen, zu einem Urtheile. So ist es z. B. wenn wir sagen: „die Welt ist schön", mit welchem Satze wir einfach die Welt und das Schöne in der Identität ihres Seyns verbinden, und zwar in der Weise, welche in der persönlichen Erfahrung dem Urtheile über das Schönseyn der Welt entspricht. Dabei nehmen wir die Elemente Welt und Schön ohne alle Kritik als gegeben an und kümmern uns nicht im mindesten darum, ob die Welt möglich sey ohne das Schöne, sowie umgekehrt das Schöne ohne die Welt.

Anders wäre dieß wenn ich sagte: „das Einsseyn der Welt und des Schönen ist das Seyn Gottes", denn hiemit ist, wenigstens formell, eine definitorische Synthese gegeben, welche alle drei Elemente, und zwar die beiden definirenden Welt und Schön, ebenso wie das Definirte Gott in solche Beziehungen zu einander setzt, die nicht mehr jeden beliebigen Gedanken über ihre Bedeutung zulassen. Man kann dann wenigstens die definirenden Elemente Welt und Schön nicht mehr als beliebig gegeben betrachten, sondern man setzt dann voraus, daß sie definirt seyen, da man ja doch auf undefinirte Begriffe keine ernst gemeinte Definition wird gründen wollen.

Könnten wir nun die gleiche definitorische Synthese für jedes einzelne der beiden constituirenden Elemente Welt und Schön aufstellen, indem wir etwa sagten: die Vereinigung des Schönen mit Gott erzeugt die Welt, oder die Vereinigung der Welt mit Gott erzeugt das Schöne, so würde unser Satz zu einer organi-

schen Synthese, weil dann mit jedem einzelnen der drei Elemente auch die beiden andern in Nichts zerfielen. In der organischen Synthese werden also immer mindestens je zwei Elemente als bekannt vorausgesetzt, um mittelst ihrer das dritte zu definiren.

Da nun aber statt dessen die Definition jedes der drei Elemente der in Rede stehenden Synthese thatsächlich der persönlichen Willkür freien Spielraum läßt, so haben wir hier keine organische Synthese, sondern ein Schema vor uns, welches erst dann eine nur einfache definitorische Bedeutung erhielte, wenn mindestens zwei seiner Elemente exact definirt wären. Da wir ferner dasselbe von jedem Elemente sagen müßten, welches überhaupt definirbar wäre, und sonach, ehe es angewendet werden könnte, einer Definition unterzogen werden müßte, so setzt die organische Synthese mindestens zwei a priori bekannte Elemente voraus, welche keiner Definition unterlägen und somit auch keiner bedürften.

Das kann man aber von keinem der Elemente Gott, Welt und Schön sagen; und eben so wenig könnte man es von den Schopenhauer'schen Elementen Welt, Wille und Vorstellung, oder Vorstellung, Subject und Object, oder von den idealphilosophischen Elementen Gott, Denken und Ausdehnung, oder Ding, Erscheinung und Begriff u. s. w. sagen. Wir sehen also hier nirgends eine organische Synthese, sondern überall nur schematische, d. i. willkürliche und persönliche Anschauungen, welche wohl einen größern oder geringern Anhang finden, aber niemals exacte Wissenschaft werden können.

Um aus dem Schema herauszukommen und eine wirklich organische Synthese zu bilden, dazu bleibt uns also durchaus kein anderer Weg, als daß wir solche Elemente auffinden und zusammenfügen, welche einer Definition weder bedürfen, noch ihr unterliegen. Wie werden wir aber derartige Elemente erkennen können, da sie, um undefinirbar zu seyn, gar keine Merkmale an sich haben dürfen?

Die Durchführung der Abstraction bis auf ein erstes Element ohne alle besondern Merkmale ist von jeher das Trachten

der absoluten philosophischen Speculation gewesen, allein sie hat sich immer vom exacten Wissen ferne gehalten, welches allein zu diesem Ziele führen konnte. Ich meine: Die Abstraction von allen besondern Merkmalen der Dinge führt auf ihre mathematischen Formen, und die Abstraction von diesen führt einerseits auf den mathematischen Punkt im Raume und andererseits auf den mathematischen Moment der Zeit, welche beide sich aber a priori, da wir auch von Raum und Zeit zu abstrahiren haben, nicht von einander unterscheiden.

Die constituirenden Elemente der organischen Synthese können also a priori nur mathematische Punkte und Momente seyn. Verbinden wir nun den Punkt und den Moment durch die Identität des Seyns, so erlangen wir hiemit den Begriff des Seyns eines Punktes in einem Momente, oder wie wir es mit Uebertragung des mechanischen Kraftmomentes auf das reine Seyn wohl sagen können, einen Atom-Moment des Seyns. Da aber dieses Seyn keine Zeit hat, so kann es auch niemals vergehen, sondern es bleibt in allen Momenten der Zeit dasselbe, und es ist sonach der Atom-Moment des Seyns a priori begrifflich aufzufassen in seiner alle Momente des Seyns umfassenden Bedeutung.

Nennen wir nun ein solches Seyn das reine Seyn, so ist dasselbe derjenige Vorgang, durch welchen die Identität Eines Punktes mit vielen Punkten gebildet wird. Und diese Synthese des reinen Seyns ist allein die einzige wahrhaft organische Synthese, weil der Punkt das einzige Element ohne alle Merkmale ist.

„Die Einheit von Punkt und Moment bilden das Seyn“; das besagt, ehe Punkt und Moment unterschieden sind, nichts anderes als: „Die Einheit von Vielen bildet das Seyn.“ Die einzig mögliche organische Synthese ist diejenige zweier Punkte, und das Ergebniß dieser Synthese nennen wir das reine Seyn. Wenn wir die Identität zweier Punkte vielfach wiederholen, so wird aus ihr diejenige der Einheit mit der Vielheit. Also besteht das reine Seyn in der Zeit in der synthetischen Vereinigung der Einheit und der Vielheit. Nun hat zwar allerdings jeder

es mit sich selbst auszumachen, ob das so definirte Seyn auch das von ihm gedachte Seyn sey, und in so weit bliebe auch hier noch das Schema bestehen, allein es kann a priori weder eine Einheit noch eine Vielheit außerhalb des so definirten Seyns geben; denn das Seyn einer Vielheit bedingt auch die Einheit, so wie das Seyn der Einheit die Vielheit bedingt; und wenn wir in Folge dessen von allen diesen Elementen absolut nicht abstrahiren können, so ist in unserem Satze das Schema überwunden und die organische Synthese hergestellt.

Zwei Punkte bilden im reinen Seyn Einen Punkt; das ist das was die Identitäts-Gleichung A = A besagt. Diese ist also die Gleichung des reinen Seyns und sie wird durch unendliche Wiederholung, mittelst Identificirung zweier Elemente im Seyn, zur organischen Synthese von Einheit und Vielheit.

Das Seyn Eines Punktes in viele Punktmomente zu zerlegen ist die erste denkbare Analyse, so wie aus vielen Punktmomenten das Seyn Eines Punktes zu construiren die erste denkbare Synthese ist, an welcher deßhalb, weil ihre definirenden Elemente, nämlich die Einheit des Punktes und die Vielheit der Momente, an sich undefinirbar sind, auch unmöglich irgend ein schematischer Mangel haften kann.

Diese Synthese muß, als die erste welche überhaupt möglich ist, in allen denkbaren Synthesen enthalten seyn und ihnen so zu Grunde liegen, daß, wenn man bei ihnen von allem abstrahirt, was in der Erfahrung später dazukam, immer wieder sie als die nothwendige Synthese des reinen Seyns zum Vorschein kommt.

Der Satz: „die Identität von Vielheit und Einheit ist reines Seyn", ist demnach die jeder philosophischen Speculation nothwendig, bewußt oder unbewußt vorhergegebene organische Synthese, und in ihr bezieht sich das Eine, sowie die Vielen und sowie das Seyn selbst, zunächst auf den mathematischen Punkt, weil er, wenn auch nur als das Ergebniß einer vollkommen bis zu Ende geführten Abstraction, etwas ist, ohne doch irgend welche Merkmale zu haben. Wenn demnach das Seyn des Punktes das Ergebniß einer Synthese ist, so ist es doch der

Punkt selbst, als das „Was“ dieses Seyns, niemals; denn er hat keine Merkmale und kann sonach nur durch seine Beziehungen gegen außen definirt werden.

Eben diese Nothwendigkeit von Beziehungen gegen außen aber, ohne welche er absolut nichts wäre, machen ihn zum absolut ersten Elemente der primitiven organischen Synthese.

Wenn diese nun in der Verknüpfung von Einheit und Vielheit besteht, so ist sie a priori dreifach; nämlich:

1) eine solche, in welcher sowohl die Einheit als auch die Vielheit ihre Geltung behalten;
2) eine solche, bei welcher die Vielheit vollständig in der Einheit aufgeht;
3) eine solche, in welcher das Eine immer nur als Eines unter Vielen besteht.

Die Synthese des reinen Seyns bedingt sogar a priori drei Modi desselben, welche auch thatsächlich als die drei Elemente der Zeit zu erkennen sind, indem es ein Seyn in der Vergangenheit, ein Seyn in der Gegenwart und ein Seyn in der Zukunft giebt. Dieselben drei Modi des Seyns sind aber auch das Seyn als Substanz, als Begriff und als Gegenstand.

Derselbe Punkt — in unendlich vielen Momenten der Zeit, in so ferne wir die Zeit als vergangen betrachten, ewig gegenwärtig, da kein Unterschied der Momente gegeben ist, so daß Ein Moment der Gegenwart a priori für alle steht — bedingt dennoch, auf Grund der Vielheit der Momente der Vergangenheit, die gegenseitige Ausschließlichkeit vieler Punktmomente, wenn man sie objectiv in die Möglichkeiten der Zukunft setzt.

Derselbe Punkt in unendlich vielen Momenten ist die Synthese der Substanz, und in reiner Abstraction, wenn das „Was“ dieser Substanz als mathematischer Punkt nichts ist, die Synthese des Seyns in der verflossenen Zeit. Dagegen ist der Eine Punkt, der gegenwärtig ist, das Symbol für alle Punktmomente, welche jemals seyn können, d. h. der Punkt in ewiger zeitloser Gegenwart ist die Synthese des Begriffes Punkt, und da an sich der Punkt nichts ist, die Synthese des

Gegenwärtigseyns und des Begriffes überhaupt. Schließlich ist die unendliche Vielheit des Einen Punktes, in welcher jeder Punkt der Eine ist, ohne doch derselbe zu seyn, die Synthese des objectiven, sowie des zukünftigen Seyns unendlich zahlreicher Punktmomente, und somit, durch Abstraction, des reinen Seyns in der Zukunft.

In den drei Zeitelementen der primitiven Synthese, welche zugleich die drei Formen sind, in denen unser Bewußtseyn uns alle Dinge zeigt, nämlich Substanz (Subject), Begriff (Vorstellung) und Object (Form), giebt sich uns die dreifache Synthese des reinen Seyns als ein dreifacher Modus der Identität kund, nämlich als die substanzielle Identität in allen an sich verschiedenen Momenten der verflossenen Zeit, als die begriffliche oder symbolische Identität der absoluten Gegenwart des Seyns, und endlich als die positive, ausschließliche oder dingliche Identität jedes Einzelnen unter den Vielen, die objectiv in der Zukunft sind.

Alle diese Synthesen bedingen sich gegenseitig, weil der Eine Punkt nicht gegenwärtig seyn könnte, wenn er nicht in allen Momenten der verflossenen Zeit derselbe wäre, und weil er ebenso nicht in vielen Momenten derselbe seyn könnte, wenn in der, nicht im Verbande des Verflossenseyns, sondern in ihren einzelnen Momenten betrachteten Zeit, die Vielheit der Momente nicht eine objective, reale wäre.

Aber alle diese drei Synthesen betreffen virtuell immer nur das Eine reine Seyn des Einen Punktes; denn wenn in der Substanz der Punkt nicht immer derselbe bleibt und in der Form nicht jedes Eine jedes andere ihm Gleiche von sich ausschließt, so ist auch der Begriff, welcher in Einem die Vielen umfassen soll, thatsächlich keine Wahrheit. Das reine Seyn betrifft also immer nur den Einen Punkt, als die reine Abstraction von jedem Etwas, also zwar einerseits das Nichts, andrerseits aber auch jedes beliebige Etwas, in so ferne dasselbe sich immer selbst gleich bleibt.

So bilden also alle drei Synthesen der Identität oder Viel-

Einheit virtuell nur die einzige organische Synthese des reinen Seyns des mathematischen Punktes, d. i. des undefinirbaren Etwas, welches gar keine Merkmale hat, oder überhaupt jedes beliebigen Etwas, bei dem wir vollständig von allen analytischen Merkmalen absehen.

Nun ist es vorerst zwar eine schematische Licenz, wenn wir das Element der Vergangenheit, als substanzielle Identität, mit den Worten Substanz und Subject, das der Gegenwart aber, als begriffliche Identität, mit den Worten Begriff und Vorstellung, und die Zukunft des Seyns, als die widersprechende, gegensätzliche oder formelle Identität, mit den Worten Object, Gegenstand und Form bezeichnen; aber es kann der Beweis hergestellt werden, daß jedes dieser Elemente, so wie es durch seine Synthese definirt ist, hiemit nothwendig auch andere Merkmale besitzen muß, vermöge deren ihm diese andern Bezeichnungen zukommen, gerade so wie das Trilaterum nothwendig ebenso gut auch ein Triangulum seyn muß.

Diesen Beweis können wir aber nicht aus dem bloßen reinen Seyn Eines Punktes entnehmen, indem er auf dem Princip der Unterscheidung beruht, ohne welches überhaupt weder von einer Wahrheit der Elemente des reinen Seyns, noch auch von dem wirklichen Seyn von irgend Etwas die Rede seyn könnte.

Welches immer auch das Etwas seyn möge, das im Begriffe des reinen Seyns liegt, so kann es, nach der organischen Synthese desselben, wie wir sie hier gegeben haben, in ihm selbst unmöglich eine Definition für dasselbe geben, und es kann sonach das einfache reine Seyn allein auch niemals das Seyn von etwas Wirklichem bedeuten, so wenig als das Seyn eines Punktes an sich und ohne Bezug auf die körperliche Erscheinung der Dinge etwas seyn könnte.

Vor Allem ist also das Princip der Unterscheidung zu gestalten, nicht aber, indem wir beschreiben, was wir mit dem Worte Unterscheidung besagen wollen, also nicht durch die Definition des Begriffes der Unterscheidung, denn diese liegt, weil eine Vielheit ohne Unterscheidung unmöglich ist, schon darin daß wir

sagen, das reine Seyn Eines Punktes bedinge die Vielheit der Punkte, noch auch durch die Beschreibung alles dessen, was beim Unterscheiden nothwendig mit unterlaufen muß, womit wir niemals zu Ende kommen könnten, sondern durch die Darstellung der Art und Weise, wie, unter allen Umständen, die nothwendige reale Verschiedenheit der einzelnen Momente im reinen Seyn, ohne welche es keine Vielheit derselben gäbe, entstehen muß.

Das reine Seyn selbst muß ein mehrfaches seyn, und zwar in solcher Weise, daß Ein reines Seyn sich vom andern unterscheide. Und diese Nothwendigkeit ist deßhalb schon a priori im reinen Seyn selbst gegeben, weil dasselbe unmittelbar mit dem Seyn Eines Punktes auch das einer Vielheit von Punkten setzt, wenn auch vorerst so, daß all dieses vielfache Seyn im Begriffe nur Eines ist. Dagegen bedingt nun die reale Vielfältigkeit des Seyns eine solche Verschiebung des einzelnen Seyns, daß das Eine auch im Begriffe, d. i. im „Was", auf welches es sich bezieht, nicht mehr dasselbe sey wie das andere.

Eine solche Mehrheit an reinem Seyn oder ein solches reines Seyn einer Mehrheit also, welches eine reale Vielheit in seine begriffliche Einheit legt, ist die organische Synthese des wirklichen Seyns. Dieses wirkliche Seyn ist dann unterscheidendes Seyn, indem es die drei Modi seiner Identität und hiemit die drei Elemente der Zeit wirklich unterscheidet und definirt.

Welches ist nun das Minimum eines wirklich mehrfachen reinen Seyns, oder in welcher Weise muß das reine Seyn Eines Punktes zu demjenigen an sich ganz identischen Eines oder mehrerer anderer Punkte gelegen seyn, oder sich verhalten, damit jeder einzelne Punkt und jeder Moment der Zeit besonders individualisirt werde, das Seyn sich demnach durch und in sich selbst unterscheide und hiemit zum bewußten, wirklichen Seyn werde?

Dieß ist die Frage, die wir im vorigen Aufsatze gestellt haben, und welche wir hier wiederholen. Dieselbe lautet, ganz exact formulirt, wie folgt: Was ist das Minimum, welches gegeben seyn muß, um mittelst einer organischen Synthese von Thatsachen die Identität eines Punktes festzustellen?

Wir gehen mit dieser Frage in ganz eben so exacter Weise auf die Elemente der Unterscheidung zurück, wie der Mathematiker mit der Definition des Punktes, der Linie u. s. w. auf die Elemente der Gestaltung der Dinge zurückgeht, und die organische Synthese des reinen Seyns bietet uns diejenigen Daten dazu, an welchen die Lösung unseres Problemes die unentbehrliche Stütze findet.

Der Begriff der Entwickelung als philosophisches Princip.

Von

H. Ulrici.

(Mit Beziehung auf die Schriften von H. Spencer: Grundlagen der Philosophie, und: Die Principien der Biologie, nach der 4ten und resp. 2ten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter. Stuttgart, 1875—76. C. L. Fischer: Ueber das Gesetz der Entwickelung auf psychisch-ethischem Gebiete. Würzburg, Keller, 1875. L. Jacoby: Die Idee der Entwickelung, eine social-philosophische Darstellung, I u. II. Berlin, 1874, 1876. — Dr. W. L.: Die confessionslose Religion. Berlin, 1877.)

Entwickelung ist eines jener Stichworte, denen man in der modernen Philosophie auf jedem Blatte begegnet, die nicht nur den Jüngern derselben als Erkennungszeichen dienen, sondern auch von ihnen wie gangbare Münze ohne Weiteres ausgegeben werden, als verstände es sich von selbst, daß sie gültige Zahlungsmittel seyen, um die Forderungen der Wissenschaft zu befriedigen, die Schulden derselben zu tilgen. Da es bekanntlich auch falsche Werthzeichen so wie Münzen von sehr unsicherem, verwischtem Gepräge giebt, so sieht ein guter Hausvater, ein gewissenhafter Zahler jedes Geldstück erst genau an, bevor er es annimmt oder ausgiebt. Ich denke, der Mann der Wissenschaft wird gut thun, eben so vorsichtig zu seyn, und die Gültigkeit solcher currenten Stichworte, je mehr sie gebraucht und abgebraucht sind, um so genauer zu untersuchen, — zumal wenn sie, was oft genug geschieht, gar wie Zauberformeln angewendet werden, um alle Schätze der Wissenschaft zu heben.

Es versteht sich von selbst, daß nicht davon die Rede seyn kann, das Wort Entwickelung aus der Wissenschaft zu verbannen: sie kann seiner nicht entbehren, und eben weil es ihr unentbehrlich ist, hat sie es auf- und angenommen. Aber um so mehr fragt es sich: Was bedeutet das Wort? worin besteht der Begriff der Entwickelung? Und insbesondre: mit welchem Recht erhebt die Modephilosophie des Tages diesen Begriff zum Fundamental- und Centralbegriff der wissenschaftlichen Forschung, zum Principe der philosophischen Weltanschauung und ihrer Begründung?

Es ist die letztere Frage, die wir hier mit Beziehung auf die genannten Schriften der Erörterung unterwerfen wollen. Aber die Frage setzt voraus, daß wir wissen, was unter Entwickelung überhaupt zu verstehen sey. Die beiden Fragen lassen sich mithin nicht trennen, und je größeres Gewicht die moderne Philosophie auf dieses Stichwort gerade legt, desto entschiedner müssen wir darauf dringen, daß sie uns scharf und präcis sage, welchen Begriff sie damit verbinde.

Die Definition fordert die Beantwortung der drei Fragen: 1) Was entwickelt sich oder wird entwickelt, — Object resp. Subject der Entwickelung; 2) Wie etwickelt es sich, — Form der Entwickelung; 3) Wozu oder wohin entwickelt es sich, — Ziel der Entwickelung.

Mancher wird vielleicht meinen, es genüge die Beantwortung der zweiten Frage; denn Entwickelung sey nur eine besondre Form der Entstehung, des Werdens und resp. Wachsens der Dinge. Allein so wenig ich eine klare Vorstellung von der Bewegung gewinnen kann, wenn ich nicht weiß, was das Sichbewegende sey, ebenso wenig vermag ich mir einen klaren Begriff von Entwickelung als bloßem Formprincip zu bilden, wenn ich keine Vorstellung davon habe, was in dieser Form wird. Ja im Grunde ist eine bloße Form ohne bestimmten Inhalt undenkbar. Da sich hiergegen wenig einwenden läßt, so werden die meisten Entwickelungsphilosophen wohl die Nothwendigkeit der Beantwortung der ersten Frage zugestehen. Um so ent-

schiedener werden sie gegen die Aufstellung der dritten und die postulirte Beantwortung derselben protestiren. Denn da Vielen das Seyn und alles Seyende in der Entwickelung völlig aufgeht, so würde mit der Erreichung des Ziels, mit dem Ende der Entwickelung, das Seyn selber enden. Außerdem aber hat das Wort Ziel eine so nahe Verwandtschaft mit dem des Zwecks, und der Zweckbegriff ist der modernen Philosophie so verhaßt, daß sie jede Erinnerung an ihn zu vermeiden sucht. Dennoch ist meines Erachtens eine Entwickelung in's Unendliche so offenbar ein unvollziehbarer Gedanke, ein Widerspruch, daß es sich nur darum handeln kann, wie es zu erklären sey, daß dennoch so viele scharfsinnige Denker diesem Widerspruch verfallen sind. Zunächst leuchtet ein, daß das Unendliche, End- und Grenzenlose, wenn überhaupt denkbar, doch ein rein negativer Begriff ist, der, als Subjectbegriff gefaßt, nur ein Nichtseyn bezeichnet und folglich nicht als Subject-, sondern nur als Prädicat-Begriff gefaßt werden kann; als Prädicat-Begriff aber von dem Subject, dem er beigelegt wird, wiederum nur aussagt was es nicht ist, — also als Subject- wie als Prädicat-Begriff vollkommen nichtssagend, ein Begriff ohne allen Inhalt und mithin undenkbar. Woher nun dennoch die allbekannte Thatsache, daß nicht nur Mystiker, Idealisten, speculative Philosophen so gern vom Unendlichen sprechen, sondern auch entschiedene Realisten, Empiristen und Naturalisten (Materialisten), die alle unsre Vorstellungen und Begriffe aus der Erfahrung herleiten, des Worts sich bedienen, oft sogar ohne auch nur nach seiner Bedeutung zu fragen? Die Erscheinung erklärt sich meines Erachtens aus einer sozusagen natürlichen Täuschung. Weil wir jede noch so große Zahl beliebig zu vergrößern, die Gränzen eines Raums beliebig hinauszurücken vermögen, ohne damit irgend wann oder wo aufhören zu müssen oder an einem Ende anzugelangen, so meinen wir, daß es kein Ende gebe, und nennen diese unbeschränkte Möglichkeit der Vergrößerung das Unendliche, — ohne zu bedenken, daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit werden kann, das Unendliche also in Wahrheit un-

möglich und undenkbar ist. Denn obwohl es keine größte Zahl noch größten Raum giebt, weil wir uns jede Zahl, jeden Raum immer noch größer denken können, so giebt es doch ebenso wenig eine „unendliche“ Größe, weder eine discrete noch eine continuirliche. Im Gegentheil eine unendliche Größe ist schlechthin undenkbar, weil eine offenbare contradictio in adjecto. Denn das Unendliche als solches läßt sich ja weder vermehren noch vermindern: jeder noch so große Abzug macht es nicht kleiner, kein noch so großer Zusatz macht es größer; — es fehlt ihm also das wesentliche Merkmal im Begriff der Größe, die Vermehr- und Verminderbarkeit; es wäre mithin eine Größe, die keine Größe ist, dasselbe was ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. Begriffsmünzen, wie unendliche Bewegung, unendliche Zeit, unendlicher Raum, obwohl fast so alt wie die Philosophie selbst, sind dennoch falsche Münzen, die cassirt und durch ächte ersetzt werden müssen. Ist das Wort „Unendlich“ im rein negativen Sinne sinnlos, weil schlechthin nichtssagend, so muß Jeder, der gleichwohl vom Unendlichen und insbesondre von unendlicher Entwickelung spricht, sich darüber ausweisen, daß und inwiefern er das Wort nicht bloß im negativen, sondern in einem positiven Sinne brauche und was das Positive sey, das er damit bezeichnet. Thut er das, so wird er unvermeidlich finden, daß sich ein positiver Sinn mit ihm nur verbinden läßt, wenn der Entwickelung ein bestimmtes Ziel gesetzt ist, und daß überhaupt eine Entwickelung ohne Ziel keine Entwickelung wäre. — Eine Kritik der in den genannten Schriften aufgestellten Entwickelungstheorien wird dieß des Näheren darthun.

Wir beginnen mit dem bekanntesten und angesehensten Entwickelungsphilosophen, demjenigen, der zuerst den Begriff der Entwickelung zum Princip der Philosophie hypostasirt und das Princip mit solchem Erfolg durchgeführt hat, daß alle späteren nur auf seine Schultern sich gestellt haben oder doch in seinen Fußtapfen wandeln, mit Herbert Spencer. Allerdings verdankt er seinen Ruf wohl zum großen Theil seinem gefeierten Landsmann, Ch. Darwin, dessen Descendenztheorie ja funda-

mental auf dem Begriff der Entwickelung ruht, so daß man seine Entwickelungsphilosophie nur wie den Unterbau zu Darwin's Descendenztheorie betrachten kann. Es ist daher sehr möglich, daß Spencer zu seinem Grundgedanken durch Darwin's Schrift angeregt worden: lag es doch ziemlich nahe, die Darwin'sche Anschauung vom Ursprung der Arten zur Weltanschauung, zur Anschauung vom Ursprung der Dinge überhaupt auszuweiten. Nichtsdestoweniger ist diese Ausweitung sein Gedanke, und die Hauptsache bleibt, daß er diesen Gedanken mit ungewöhnlichem Scharfsinn und mit einer ebenso ungewöhnlichen Fülle von Gelehrsamkeit, namentlich im Gebiete der Naturwissenschaften, durchgeführt hat. Ohne diese Vorzüge würde seine Philosophy of Evolution, trotz ihrer Verwandtschaft mit dem Darwinismus wie mit dem zur Zeit herrschenden Naturalismus und Materialismus, schwerlich so viel Anklang gefunden haben, als ihr zu Theil geworden.

Fragen wir nun zunächst, was ist nach Spencer das Subject der Entwickelung, **was** entwickelt sich? so begegnen wir, statt einer runden, bestimmten Antwort, einer weitläuftigen Erörterung, welche, ostensibel wenigstens, darauf ausgeht, den Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen der christlich-religiösen und der modern-wissenschaftlichen (naturalistischen) Weltanschauung zu schlichten. Die Erörterung hat indeß nur ein negatives Resultat. Sie schließt mit dem Ergebniß, daß zwar beide, Religion und Wissenschaft, ein absolutes, unbedingtes, ursprüngliches Seyn und Wesen, welches als das an sich Seyende den erscheinenden Dingen — schöpferisch oder substanziell — zu Grunde liege, voraussetzen, daß aber dieß allgemeine absolute Seyn, dieß An-sich der Erscheinungen, sich objectiv nicht nur als unerkennbar, sondern auch als undenkbar erweise. Was das An-sich-seyende objectiv sey, in einen logisch gültigen, widerspruchsfreien Gedanken, als Inhalt eines „bestimmten" Bewußtseyns zu fassen, sey unmöglich. Sonach, scheint es, würde der reine principielle Skepticismus die nothwendige Folge seyn: Glauben und Wissen würden nur in ihrer beiderseitigen Richtig-

keit in Eins zusammenfallen. Dieser Folgerung, die der Verf. selbst für logisch unvermeidlich erklärt, sucht er sich dennoch zu entziehen durch die Behauptung: wenn auch das Absolute objectiv, in einem bestimmten Bewußtseyn unfaßbar sey, so sey und bleibe es doch „subjectiv" der Inhalt eines „unbestimmten" Bewußtseyns, und eben damit die gemeinsame Grundlage, das gemeinsame Object des Glaubens und des Wissens.

Wir lassen es hier dahingestellt seyn, ob dieß Ergebniß seiner metaphysischen Präliminarerörterung haltbar sey oder nicht.*) Darauf indeß müssen wir aufmerksam machen, daß Spencer an diesem subjectiven Inhalt eines unbestimmten Bewußtseyns in Wahrheit noch kein Object wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniß gewonnen hat. Denn ein logisch Undenkbares, das doch der subjective Inhalt eines wenn auch unbestimmten Bewußtseyns seyn soll, ist und bleibt ein Widerspruch, weil Alles und Jedes, das Inhalt des Bewußtseyns ist oder wird, eben damit gedacht, vorgestellt wird, und ein undenkbarer Gedanke eine contradictio in adjecto ist. Und selbst abgesehen von diesem verdeckten, stillschweigenden Widerspruch leuchtet ja ein, daß mit dem Inhalt eines völlig unbestimmten Bewußtseyns, der doch ebenfalls nur ein völlig unbestimmter seyn kann und bleiben muß, weil er mit erlangter Bestimmtheit nach Spencer selbst dem offenbaren, ausdrücklichen Widerspruch und damit der Undenkbarkeit verfällt, nichts anzufangen ist. In der That läßt der Verf. denn auch im weitern Verlauf seiner Erörterung nicht nur das objective, sondern auch das subjective Absolute gänzlich fallen. Zum Object seiner Untersuchung gelangt er erst durch die weitere Behauptung, daß das Absolute, obwohl an sich unerkennbar, doch in gewissen Manifestationen [Hr. Vetter übersetzt manifestations mit „Offenbarungen"] sich uns kundgiebt (erscheint), und daß, obwohl wir niemals das innerste Wesen dessen, was sich uns offenbart, zu erkennen vermögen, doch täglich vollkommener die

*) Ich habe Spencer's First Principles bald nach ihrem Erscheinen einer eingehenden Kritik unterzogen und darin nachgewiesen, daß sie weder haltbar begründet noch an sich probabel sind. S. diese Zeitschr. Bd. 48, S. 121 ff.

Ordnung seiner Manifestationen kennen lernen. Denn es existiren unter denselben allgemeine constante Verhältnisse und Beziehungen, und wir können nicht umhin, solche constante Verhältnisse auch zwischen den unerforschlichen Ursachen der Erscheinungen anzunehmen. [Darin liegt zwar wiederum ein Widerspruch. Denn da Spencer „jene Philosophie, welche sich zu einer Auffassung des Seyns als unterschieden von der Erscheinung bekennt, als unmöglich zurückweist" (S. 125), da also den Erscheinungen als Manifestationen das Seyn dessen, das sich in ihnen manifestirt, gleicht oder entspricht, so erhalten wir durch sie, wenn auch implicite und indirect, eine objective Kenntniß vom Absoluten, womit es aufhört unerforschlich, unerkennbar zu seyn. Aber es ist natürlich, daß wer von unklaren widersprechenden Prämissen ausgeht, auch immer wieder in Widersprüche geräth.] Kurz unter der unendlichen Mannichfaltigkeit und anscheinenden Unregelmäßigkeit der Erscheinungen werde immer klarer jener constante Verlauf des Geschehens erkannt, welchen wir Gesetz nennen. Und damit wachse mehr und mehr die Gewohnheit und Berechtigung, diese Gleichmäßigkeit des Verhaltens als charakteristisch für alle Manifestationen des Unerforschlichen anzusehen.

Demgemäß sucht Spencer dann des Näheren darzuthun, daß es Gesetze im obigen Sinne, allgemeine Gleichförmigkeiten unter allen Phänomenen thatsächlich gebe. Unter ihnen sey nun aber das Gesetz der Entwickelung das allgemeinste, ursprünglichste, fundamentalste, das alles Seyn und Geschehen, alles Leben und Streben bedinge. Mit dieser Erklärung hat er dann sein eigentliches Thema aufgestellt. Denn dieß Gesetz und die Art seiner Wirksamkeit des Näheren darzulegen, nachzuweisen, daß und wie es überall, in allen Gebieten der Natur wie des menschlichen Daseyns sich geltend mache, darin besteht seine ganze allgemeine Philosophie, die er daher auch mit Recht als Philosophy of evolution bezeichnet. Das Gesetz der Entwickelung als das ursprünglichste, fundamentalste, universellste aller Gesetze ist als solches zugleich die erste ursprüngliche Manifestation des

Absoluten. Denn kraft seiner Allgemeinheit und Fundamentalität fällt mit ihm das Gesetz überhaupt und damit die Ordnung der Manifestationen des Absoluten in Eins zusammen. Diese können aber nichts Andres seyn als die Entwickelungsstadien, die das Absolute selbst durchläuft. Denn das Gesetz der Entwickelung setzt nothwendig ein Etwas voraus, das sich entwickelt. Und dieß Etwas kann nur das „unerforschliche Wesen", die „unerforschliche Realität" selbst seyn. Denn alle Erscheinungen sind ja gemäß dem allgemeinen Gesetze der Entwickelung nur Momente, resp. Stufen des allgemeinen alles Seyn umfassenden Entwickelungsprocesses. Und da alle Erscheinungen ihrerseits Manifestationen des Absoluten sind, so manifestirt sich in ihnen das Absolute selbst als das jenem Processe zu Grunde liegende Etwas, das sich entwickelt.

Sonach erhalten wir auf die erste Frage: Was entwickelt sich, von Spencer die Antwort: Dieß Was ist das Unerforschliche, Unerkennbare, im Grunde Undenkbare, das wir zwar voraussetzen müssen, von dem wir aber schlechterdings nichts weiter wissen als daß es eben die unerforschliche und unerkennbare Voraussetzung aller Erscheinungen ist. Das Sichentwickelnde, der Träger des Entwickelungsprocesses, ist und bleibt mithin ein schlechthin Unbekanntes, Unbestimmtes und Unbestimmbares, das eben als schlechthin unbestimmt und unbestimmbar in Wahrheit nicht nur unerforschlich, sondern undenkbar ist, ebenso undenkbar wie das reine Nichts oder wie das x einer schlechthin unlösbaren mathematischen Gleichung.

Erhalten wir auf die Frage: Was entwickelt sich, eine so ungenügende Antwort, die im Grunde keine ist, so können wir uns nicht wundern, daß uns auf die Frage: Wie entwickelt es sich oder worin besteht die Form der Entwickelung, ebenfalls ein wenig befriedigender Bescheid zu Theil wird. Denn das Wie der Entwickelung hängt offenbar von dem Was derselben direct ab; so lange das Was unbestimmt bleibt, wird daher nothwendig auch das Wie an Unbestimmtheit leiden.

Spencer beginnt die Lösung der Aufgabe mit dem Nach-

weise, daß alle die mannichfaltigen Arten der „Veränderung“, die es giebt, auf einer „Andersvertheilung von Stoff und Bewegung“ beruhen, welche er ohne Weiteres als Gesetz bezeichnet (S. 284). Wir erfahren zwar nicht was unter „Stoff“, unter „Bewegung“ zu verstehen sey, noch wie die Andersvertheilung beider zu Stande komme, ob der Stoff und die Bewegung sich selber anders vertheilen, oder ob die Andersvertheilung von jenem unbekannten X und seiner „unerforschlichen Macht“ ausgehe. Das Wie der Entwickelung zeigt also gleich in dem ersten Momente seiner Begriffsbestimmung eine bedenkliche Lücke. Indeß dem Naturalisten, der ganz in den Fußtapfen der Naturforscher wandelt und deren Begriffe, Theorien und Hypothesen unbesehens adoptirt, mögen wir es immerhin verzeihen, wenn er die Begriffe von Stoff und Bewegung als bekannt voraussetzt und den Stoff durch die ihm inhärirenden Kräfte anders vertheilt werden läßt. Nehmen wir also den aufgestellten Begriff der Veränderung an ohne weiter nach seiner Berechtigung zu fragen. Allein dieser Begriff fällt keineswegs zusammen mit dem der Entwickelung: jede Entwickelung ist und involvirt zwar eine Veränderung, aber nicht jede Veränderung ist Entwickelung. Spencer sucht daher unter das Gesetz der Andersvertheilung von Stoff und Bewegung auch die „successiven“ Veränderungen, die „Entstehungsgeschichte der verschiedenen Dinge“ zu subsumiren. Da nämlich „die Wissenschaft, wenn sie diese Entstehungsgeschichte zurückverfolgt, findet, daß die Bestandtheile der Dinge einst im aufgelösten Zustande sich befanden, und wenn sie dem Daseyn derselben nach vorwärts nachgeht, daß sie wieder in den aufgelösten Zustand übergehen werden“, so ergeben sich damit zwei neue Formen der Veränderung, welche die Vorgänge der „Concentration“ und der „Auflösung“ umfaßt. Den „Uebergang aus einem aufgelösten, nicht-wahrnehmbaren Zustand in einen concentrirten, wahrnehmbaren Zustand“ faßt und bezeichnet dann Spencer als „eine Integration (Vereinigung zu einem Ganzen) des Stoffes mit begleitender Zerstreuung von Bewegung“, den entgegengesetzten Uebergang aus dem concentrirten wahrnehmbaren in den auf-

gelösten unwahrnehmbaren Zustand als „eine Absorption von Bewegung mit begleitender Disintegration (Aufhebung des Zusammenhangs) des Stoffes" (S. 285). Und in Anschluß an diese Definition erklärt er dann weiter: Diese beiden Processe, welche „die Geschichte jeder wahrnehmbaren Existenz in ihrer einfachsten Form darstellen, überall im Gegensatz zu einander stehen und überall bald mehr nur zeitweilig, bald mehr oder weniger dauernd die Herrschaft über einander erringen, nennen wir Entwickelung (evolution) und Auflösung (dissolution). Entwickelung in ihrer einfachsten und allgemeinsten Gestalt ist Integration des Stoffes und begleitende Zerstreuung der Bewegung; Auflösung dagegen ist Aufnahme von Bewegung und begleitende Disintegration des Stoffes" (S. 285. 289). — Wir erfahren zwar wiederum nicht, wo die Bewegung herkommt, die in dem einen Falle „zerstreut", in dem andern „aufgenommen" wird, noch wie und wodurch es geschieht, daß diese entgegengesetzten Processe sich einander ablösen und bald nur zeitweilig, bald mehr oder minder dauernd die „Herrschaft" über einander erringen. Wir erfahren auch nicht einmal, woher Spencer weiß, daß diese Processe die Geschichte „jeder wahrnehmbaren Existenz" darstellen und „überall" einander folgen, resp. „überall" zeitweilig oder dauernd zur Herrschaft über einander gelangen. Denn daß dieß nothwendig angenommen werden müsse, weil eine andre Form der successiven Veränderung, resp. der Entstehungsgeschichte der Dinge undenkbar sey oder weil a priori der Begriff diese Form fordere und involvire, hat er nicht nachgewiesen, und kann er nicht behaupten, da es nach seiner Ansicht (die er in den Principles of Psychology entwickelt) keine apriorischen Wahrheiten, keine apriorischen Begriffe giebt, sondern alle unsre Axiome nur „die frühesten Inductionen aus der Erfahrung sind". Unsre Erfahrung aber ist nun einmal thatsächlich und unleugbar so beschränkt, daß es eine augenfällige Anmaßung ist, wenn der Empiriker als solcher von allgemeinen Gesetzen spricht oder von einem Vorgange, einem Processe behauptet, daß er in „jedem" Falle „überall" auf die gleiche Weise sich vollziehe. Spencer

beweist durch solche Behauptungen nur, daß er ebenso wenig wie J. St. Mill, auf den er sich beruft, die erkenntnißtheoretischen Probleme gründlich durchdacht hat, sondern in einseitigem Empirismus, der noch immer in England die Herrschaft behauptet, befangen ist.

Gehen wir indeß auch über diesen Punkt hinweg, sehen wir davon ab, daß der aufgestellte Begriff der Entwickelung mangelhaft begründet erscheint, so können wir doch den Einwand nicht zurückhalten, daß eben dieser Begriff unrichtig oder doch unvollständig ist. Durch die s. g. „Integration" oder „Vereinigung des Stoffes zu einem Ganzen" entwickeln sich nicht die wahrnehmbaren Dinge, sondern werden dadurch erst zu Dingen, entstehen dadurch erst. (Die unwahrnehmbaren Atome nennt wenigstens kein Mensch Dinge.) Das erkennt Spencer selbst an, indem er die Form der Veränderung, die er Integration des Stoffes nennt, aus der von der Wissenschaft ermittelten „Entstehungsgeschichte" der Dinge ableitet. Wenn die Atome zu einem Ganzen sich vereinigen, so entwickeln sie sich nicht noch verändern sie sich; sie bleiben vielmehr schlechthin dieselben (das ist wenigstens die naturwissenschaftliche Ansicht von dem Vorgange); es tritt also nur eine „Andersvertheilung" derselben ein. Immerhin indeß mag man die damit gegebene Entstehung des Dinges als das erste Moment oder den Anfang seiner Entwickelung fassen. Man darf nur nicht vergessen, daß sie eben nur als Anfang der Entwickelung betrachtet werden kann, und daß daher, wenn es bei dem Anfang verbliebe und nichts weiter folgte, von Entwickelung nicht die Rede seyn könnte. Bliebe das durch die chemische Verbindung von Hydrogen und Oxygen entstehende Wasser unverändert dasselbe, so könnte Niemand, der dem Sprachgebrauch gemäß sich ausdrückt, von Entwickelung des Wassers sprechen, ebenso wenig wie von der Entwickelung der Atome, durch deren Vereinigung das Wasser entsteht.

Zur Entwickelung wird die Integration des Stoffes oder gelangt der integrirte Stoff erst dadurch daß ein neues Moment hinzutritt, das nach Spencer in dem „Uebergang oder der Trans-

formation des Gleichartigen in Ungleichartiges" besteht. Daß eine solche Transformation bei aller Entwickelung stattfinde, sucht er aus der bekannten Kant-Laplace'schen Anschauung von der Bildung des Sonnensystems, aus Folgerungen und Ergebnissen der geologisch-paläontologischen Forschung in Betreff des Bildungsprocesses der Erde, insbesondre aus der Darwin'schen Theorie über Ursprung und Entwickelung der Organismen nachzuweisen. Wir sehen wiederum davon ab, daß er dabei nicht nur die Kant-Laplace'sche Hypothese, sondern auch die Lyell'sche Erdbildungstheorie und die Darwin'sche Descendenztheorie ohne Weiteres adoptirt, als seyen sie vollkommen erwiesene wissenschaftliche Wahrheiten, obwohl er wissen muß, daß sie in Wahrheit bloße Hypothesen sind, gegen welche die gewichtigsten Einwände erhoben und noch keineswegs beseitigt sind. Nur darauf wollen wir aufmerksam machen, daß seine allgemeine Begriffsbestimmung des Lebens den Begriff nicht deckt. Er definirt: das Leben sey „die bestimmte Combination ungleichartiger, sowohl gleichzeitiger als aufeinander folgender Veränderungen im Zusammenhang mit äußeren Gleichzeitigkeiten und Folgen" (Principien der Biologie, I, 79). Obwohl er auf die unterstrichenen Worte als nothwendigen Zusatz zu dem gangbaren Begriff des Lebens besondern Werth legt, so ist seine Definition doch noch immer ungenügend und unvollständig. Denn das Leben ist keine bloße „Combination" solcher Veränderungen und keine bloße „Aufeinanderfolge" derselben, sondern das Charakteristische der Lebenserscheinungen besteht darin, daß die Veränderungen in regelmäßigem periodischen Wechsel wiederkehren und vom Inneren des Organismus aus als Wirkungen der ihm eignen Kräfte erfolgen. Und der Zusammenhang derselben „mit äußeren Gleichzeitigkeiten und Folgen" ist kein beliebiger, sondern die äußeren mit- und einwirkenden Umstände und Vorgänge müssen den Lebewesen und ihrer Bildung harmonisch entsprechen und entsprechend sich ändern, wenn Leben entstehen, sich erhalten und entwickeln soll. — Auch ist es merkwürdig, daß Spencer den Widerspruch nicht bemerkt, dem er

verfällt, wenn er (wiederum ohne Weiteres, ohne alle Rücksicht auf die gewichtigsten Einwürfe) die s. g. generatio aequivoca, die „Bildung organischer Materie und organischer Formen", und zwar in einer bestimmten Periode des Erdbildungsprocesses („zur Zeit als die Wärme der Erdoberfläche noch stark schwankte") annimmt, und doch zugleich einen „Anfang" des organischen Lebens entschieden leugnet. Diese paradoxe Behauptung ist allerdings die unvermeidliche Consequenz der „Annahme der universalen Entwickelung", da — wie er erklärt — „in der Sprache der Entwickelungslehre jede Art von Wesen als Product von Veränderungen aufgefaßt werden muß, welche mit unwahrnehmbaren Uebergängen an einem vorher bestehenden Wesen sich vollzogen" (a. O. S. 526 f.). Aber wenn dieß die Sprache der Entwickelungslehre ist, so führt sie eine völlig unverständliche Sprache, indem sie nicht nur den Thatsachen, sondern auch sich selber widerspricht. Denn damit widerruft sie nicht nur ihre eigne Annahme von der ersten Bildung organischer Materie und organischer Formen in einer bestimmten Zeit, sondern leugnet auch im Grunde die von ihr behauptete generatio aequivoca überhaupt. Denn geht das „vorherbestehende Wesen" [und das ist doch wohl das Sichentwickelnde-überhaupt, identisch mit dem ursprünglich gleichartigen Stoff oder der Materie-überhaupt] in „unwahrnehmbaren" Uebergängen aus unorganischen in organische Formen über, so folgt, daß auch die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen gleich unwahrnehmbar seyn muß, und der Empiriker von Profession widerspricht sich selbst, wenn er dennoch diese Entstehung als ein Resultat wissenschaftlicher Empirie auf- und hinstellt. — Ergeben sich solche Consequenzen aus der Annahme der „universalen Entwickelung", so wird sie offenbar unannehmbar. —

In der That steht es bedenklich um die ganze Theorie. Denn wer sie scharf und unbefangen in Betracht nimmt, wird weitere bedeutendere Widersprüche entdecken, in die Spencer bei der Begründung und Durchführung seiner Lehre sich verwickelt. Nachdem er seinen Satz von dem Uebergange, der Transforma-

tion oder Differenzirung des Gleichartigen in Ungleichartiges und die damit verbundene „Umformung der Bewegung" des Näheren erörtert hat, faßt er schließlich den Begriff der Entwickelung in die „Formel": „Entwickelung ist Integration des Stoffes und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, während welcher der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, und während welcher die zurückgehaltene Bewegung eine entsprechende Umformung erfährt" (Grundl. d. Philos. S. 401). Um diese Definition zu begründen, behauptet er, daß infolge der überall stattfindenden Wirkungen und Gegenwirkungen „das Gleichartige in das Ungleichartige übergehen müsse". Ja er behauptet sogar (im Widerspruch mit seinem principiellen Empirismus), es folge aus dem Begriff des Gleichartigen, also a priori, daß es unbeständiger sey als das Ungleichartige. Nehmen wir auch diese Behauptungen wiederum ruhig hin, obwohl sie unseres Erachtens nicht bewiesen sind — so lassen sie sich doch nicht annehmen, ohne zugleich anzunehmen, daß der Uebergang des Gleichartigen in's Ungleichartige der Erfolg gewisser Kräfte sey, die auf das Gleichartige einwirken. Welcher Art diese Kräfte seyen, erfahren wir zwar nicht. Aber wie sie auch immer wirken mögen, so viel ist klar: wenn sie allein wirkten und also der Erfolg nur dahin ginge, das Gleichartige in Ungleichartiges umzugestalten, so würde und könnte schließlich nur Ungleichartiges existiren. Und wenn diese Kräfte in blinder Causalität ohne bestimmte Normen, ohne Regel und Ziel fortwirkten, so könnte das Resultat nur ein wüstes Chaos von völlig ungleichartigen Dingen oder Stoffaggregaten seyn, — der diametrale Widerspruch gegen die gegebene Wirklichkeit. Das ist so einleuchtend, daß Spencer selbst diese Consequenz ausdrücklich anerkennt, indem er (in einem der letzten Capitel seines Hauptwerks) bemerkt: „Es ist bisher der Grund noch nicht aufgezeigt worden, warum [infolge des nothwendigen Uebergangs des Gleichartigen in das Ungleichartige] nicht gewöhnlich eine wüste chaotische Ungleichartigkeit entsteht, statt

jener **geordneten** Ungleichartigkeit, wie sie bei der Entwickelung auftritt" (Grundlagen S. 465). Er findet es daher nöthig, zu ermitteln und nachzuweisen, wie und wodurch jener Consequenz vorgebeugt sey, so daß sie, „gewöhnlich" wenigstens, nicht eintritt. Dieß soll nun dadurch geschehen, daß mittelst der Einwirkung einer Kraft auf ein „Aggregat" von verschiedenem Stoff die gleichartigen Theilchen desselben vereinigt und von den ungleichartigen „gesondert" werden. Dadurch entstehe eine „allmälig sich vervollkommenende Sonderung gleicher Einheiten zu einer Gruppe, die sich deutlich von benachbarten Gruppen abhebe, welche alle wieder aus andern Arten von Einheiten zusammengesetzt seyen (S. 465 ff.). Wir erfahren zwar wiederum nicht, welche Kraft diese vereinigende und resp. sondernde Einwirkung ausübt. Jedenfalls indeß wirkt sie in gerade entgegengesetzter Richtung gegen jene Kraft, welche den (Spencer'schen) Entwickelungsproceß bedingt und vollführt. Denn während durch letztere zunächst die Integration des Stoffes bewirkt und demnächst das Gleichartige differenzirt wird, so daß aus ihm das Ungleichartige entsteht, entsteht durch jene umgekehrt aus dem Ungleichartigen das Gleichartige, indem sie die gleichen Theilchen eines Aggregats ausscheidet, vereinigt und in Gruppen zusammenordnet. Aber das Wirken dieser zweiten Kraft ist ebenso nothwendig für den Vollzug des Entwickelungsprocesses und bildet mithin ein ebenso nothwendiges Moment im Begriff der Entwickelung wie die Thätigkeit jener ersten Kraft. Sonach aber besteht die Entwickelung ebenso wohl in der Entstehung des Ungleichartigen aus dem Gleichartigen als umgekehrt des Gleichartigen aus dem Ungleichartigen, — d. h. der Begriff der Entwickelung involvirt einen Widerspruch, der erst gelöst werden muß, ehe von ihm die Rede seyn kann. Spencer löst ihn nicht. Gesetzt aber auch, er ließe sich lösen, — was schwerlich anders wird geschehen können als durch die Annahme einer oberen, das Wirken der verschiedenen Kräfte planmäßig leitenden und dadurch die „geordnete" Ungleichartigkeit herstellenden Thätigkeit, — gesetzt also, es ließe sich zeigen, wie die beiden entgegengesetzten

Kräfte ohne Conflict neben und mit einander wirken könnten, es würde nichts helfen, wenn Spencer nicht zugleich seinen Satz, daß das Gleichartige in Ungleichartiges übergehen müsse, zurücknähme. Denn bleibt diese Nothwendigkeit bestehen, so müssen ja die aus dem Ungleichartigen ausgesonderten Einheiten der gleichartigen Stofftheilchen sofort wieder in Ungleichartigkeit umschlagen, — und es bestände demnach nur ein continuirliches unmittelbares Uebergehen der gleichartigen in ungleichartige und der ungleichartigen in gleichartige Stoffverbindungen, mithin keine Entwickelung! —

In dem letzten Capitel, in welchem Spencer einen Ueberblick über den Gang und die Ergebnisse seiner Untersuchung giebt, tritt nicht nur dieser, sondern noch ein zweiter principieller, tiefergehender Widerspruch seiner Theorie so scharf und klar hervor, daß er einem unbefangenen aufmerksamen Leser nicht leicht entgehen wird. Er hängt zusammen mit der Frage nach dem Subject der Entwickelung, oder nach jenem „vorherbestehenden Wesen", mit welchem Worte Spencer selbst den Träger des Entwickelungsprocesses bezeichnet. Wenn er hier (S. 556) erklärt: „An jeder großen oder kleinen Stelle im Weltraume, wo der dieselbe erfüllende Stoff wahrnehmbare Individualität, d. h. Unterscheidbarkeit von andrem Stoffe erlangt, findet Entwickelung statt, oder besser gesagt, die Erlangung dieser wahrnehmbaren Individualität ist der Anfang der Entwickelung", — so scheint es, daß nach seiner Ansicht der den Weltraum erfüllende Stoff — der doch nichts Andres als das „vorherbestehende Wesen", das Subject der Entwickelung seyn kann — für ein ursprünglich gleichartiger erachtet werden müsse, da ja erst mit und mittelst der Entwickelung wahrnehmbare Unterschiede in ihm entstanden seyn sollen. Und in der That setzt ja die Entwickelung, da sie in dem Uebergange des Gleichartigen in Ungleichartiges besteht, ihrerseits nothwendig die Gleichartigkeit des Sichentwickelnden voraus: bei der entgegengesetzten Annahme einer ursprünglichen Ungleichartigkeit ist die Entwickelung offenbar undenkbar. Allein jener Voraussetzung widerspricht die Art und Weise, wie

und wodurch nach Spencer der Uebergang zu Stande kommt. Denn er vollzieht sich ja nur dadurch, „daß jedes endliche gleichartige Aggregat infolge der ungleichen Beeinflussung seiner einzelnen Theile durch von außen einwirkende Kräfte seine Gleichartigkeit verlieren muß“. Auch spricht er unmittelbar darauf von „verschiedenen“ Kräften, resp. von Kräften, die unter „verschiedenen“ Bedingungen wirken und die Structur des Aggregats verändern (S. 556). Und offenbar kann ja eine „ungleiche“ Beeinflussung der einzelnen Theile eines Aggregats nur stattfinden, wenn es ungleiche Kräfte oder doch ungleiche Bedingungen ihres Wirkens giebt. Aber dann fragt es sich, wie können in und an einem „gleichartigen“ Stoffe „verschiedene“ Kräfte wirken? oder, wären die Kräfte die gleichen, woher die „verschiedenen“ Bedingungen, unter denen sie wirken? Die den Entwickelungsproceß vermittelnden Kräfte können doch nicht neben dem Stoffe, dem Träger der Entwickelung, bestehen und von außen an ihn herantreten; sie gehören vielmehr dem Stoffe selber an oder sind unabtrennbar mit ihm verbunden, gemäß dem naturwissenschaftlichen (von Spencer unangefochtenen) Grundsatze: Keine Kraft ohne Stoff und kein Stoff ohne Kraft. Aber daraus folgt unvermeidlich: wenn verschiedene Kräfte dem Stoffe inhäriren, so ist der Stoff kein gleichartiger, sondern ebenfalls ein verschiedenartiger, und die Entwickelung kann nicht ein Uebergehen des Gleichartigen in Ungleichartiges seyn! — In der That ist nicht einzusehen, warum nicht anzunehmen seyn soll, daß der Stoff ursprünglich in einer Mischung von gleich- und ungleichartigen Bestandtheilen (Atomen) bestehe, zwischen denen aber ebenso ursprünglich gewisse Beziehungen walten, welche den dem Stoffe inhärirenden Kräften es gestatten, seine Bestandtheile zu verschiedenen Aggregaten (einheitlichen Ganzen) zu verbinden. Aber freilich, diese Annahme — die offenbar den Thatsachen, der gegebenen Wirklichkeit besser entspricht als die Spencer'sche — würde involviren, daß der Stoff ursprünglich so bestimmt, so gemischt und mit solchen Kräften ausgestattet sey, daß Aggregate jener Art und damit verschieden-

artige Dinge entstehen, Bestand gewinnen, und von einfacheren in complicirtere Gebilde übergehen (sich entwickeln) konnten, resp. mußten. Eben damit aber würde sie die Voraussetzung involviren, daß der Stoff niemals eine bloße chaotische Masse gleich- oder ungleichartiger Bestandtheile gebildet habe, sondern von Anfang an gemäß jener Möglichkeit der Entstehung, Bildung und Entwickelung verschiedenartiger und doch zusammenbestehender Dinge, und somit einem Zwecke gemäß bestimmt, zweckmäßig gemischt, mit entsprechenden Kräften ausgestattet gewesen. Diese Voraussetzung aber perhorrescirt der moderne alle Plan- und Zweckmäßigkeit principiell leugnende Naturalismus, dem Spencer huldigt; und in dem Streben, das Unumgängliche doch zu umgehen, stellt er Sätze und Hypothesen auf, die sich unvermeidlich in Widersprüche auflösen. —

Zum Beweise dieser Behauptung mache ich schließlich auf einen dritten ebenso principiellen Widerspruch aufmerksam, der zu den bisher dargelegten noch hinzutritt. Da nach Spencer das Gleichartige in Ungleichartiges übergehen muß und diese Nothwendigkeit auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß angeblich aus der Ungleichartigkeit sich gleichartige Gruppen „aussondern", so ist es meines Erachtens nur ein neuer Widerspruch, wenn er behauptet, der Entwickelungsproceß und damit die „allgemeine Umwandlung" des Gleichartigen in Ungleichartiges „gehe nicht in's Unendliche fort, sondern arbeite auf einen letzten Zustand hin, der keine weitere Abänderung ähnlicher Art zulasse". Dieser letzte Zustand müsse ein „Gleichgewichtszustand" seyn, mit welchem alle die erörterten Vorgänge, der Gestaltung der Himmelskörper, der Schmelzung der Erdkruste, der Abänderungen der organischen Formen ꝛc. endigen müssen". Denn „die beständige Zerlegung der Kräfte, welche das Einförmige in das Vielförmige und das weniger Vielförmige in das Vielförmigere umwandelt, ist ein Proceß, durch den die Kräfte beständig zerstreut werden; und wenn eine solche Zerstreuung so lange fortdauert als noch irgend welche Kräfte vorhanden sind, die noch nicht gegen widerstehende Kräfte ausgeglichen sind, so muß das Endresultat Ruhe seyn"

(S. 490 ff. 558. Biologie, I, 471 f.). Er nimmt also an — wofür freilich jeder Beweis fehlt weil unmöglich ist — daß „die Zerstreuung der Kräfte" so lange fortdauere, bis alle sich gegen einander ausgeglichen haben. Ist diese Ausgleichung erfolgt, also ein allgemeines Gleichgewicht eingetreten, so endet der Proceß allerdings nothwendig in allgemeiner Ruhe. Aber auf derselben Seite, auf der er diese Behauptung als Ergebniß seiner Erörterung aufstellt, erinnert er daran, daß „jedes der nachgewiesenen Gesetze von der Andersvertheilung des Stoffes und der Bewegung (auf welcher ja im Grunde alle Entwickelung beruht) sich als ein abgeleitetes Gesetz herausgestellt habe, als ein Gesetz, das aus dem Fundamentalgesetze, von dem er ausgegangen, sich deduciren lasse". Denn sobald dieß Fundamentalgesetz „das Fortbestehen der Kraft" für ausgemacht gelte, so ergeben sich daraus als unvermeidliche Folgen „die Unbeständigkeit des Gleichartigen und die Vervielfältigung der Wirkungen" (S. 558). Allein zunächst involvirt, meine ich, schon die „Zerlegung und Wiederzerlegung" und schließliche „Zerstreuung" der Kraft in eine Vielheit von „einander widerstehenden", also entgegengesetzten Kräften einen Widerspruch; — wenigstens hätte uns Spencer doch sagen sollen, wie und wodurch diese Zerlegung und Zerstreuung erfolgt sey und ohne Widerspruch erfolgen konnte. Zerlegt die Eine Kraft sich selbst, so wäre sie damit einerseits eine Kraft der Selbstaufhebung, andrerseits eine Schöpferkraft, die das Viele, Entgegengesetzte erschafft, da es ja erst durch den Act ihrer Selbstaufhebung entsteht, und da Entgegengesetztes nicht durch bloße „Zerlegung" des Einen Gleichen entstehen kann, aus der nur einzelne gleichartige Theile hervorgehen können. Wird sie zerlegt, so ist damit eine andre Kraft vorausgesetzt, welche den Act der Zerlegung vollzieht und welcher die zerlegte Kraft nur als Stoff ihrer Thätigkeit dient. Wie aber auch die Zerlegung erfolgen möge, immer wäre das Resultat, daß von einem „Fortbestehen" der Kraft nicht die Rede seyn könnte. Denn nicht sie bestände fort, sondern fortan beständen nur viele entgegengesetzte Kräfte und wirkten mit und gegen einander, um das

stofflich Gleichartige in Ungleichartiges, das Einförmige in Vielförmiges umzuwandeln. Daß diese Umwandlung ein Ende haben und schließlich Gleichgewicht der Kräfte und damit Ruhe eintreten müsse, ist eine vollkommen willkürliche Behauptung. Denn einerseits ist nicht einzusehen, warum die Zerlegung der Kräfte wie die Erhöhung der Ungleichartigkeit nicht perennirend fortdauern könnte; andrerseits sondern sich ja nach Spencer selbst aus dem Ungleichartigen Gruppen von gleichartigen Bestandtheilen aus, die als solche wiederum Stoff für die das Gleichartige in Ungleichartiges umwandelnden Kräfte darbieten. — Jedenfalls steht die schließlich eintretende „Ruhe" in Widerspruch mit dem Fortbestehen der „Kraft". Denn da Spencer nur mechanisch wirkende, also nur bewegende Kräfte kennt und zuläßt, und da mit der eingetretenen Ruhe von Bewegung nicht mehr die Rede seyn kann, so hört damit zugleich alles Wirken der Kraft und folglich auch ihr „Fortbestehen" auf. Denn eine Kraft, die nicht wirkt und zu wirken vermag, ist keine Kraft. —

Sonach ergiebt sich: Spencer's Begriff der Entwickelung, seine Ansicht von der Art und Weise, wie die Entwickelung zu Stande kommt, ist unhaltbar; denn sie löst sich bei genauer Betrachtung in Widersprüche auf.

Fragen wir schließlich nach dem Ziel der Entwickelung, so erhalten wir auf diese so bedeutungsvolle Frage keine bestimmte, directe Antwort. Spencer bezeichnet zwar jenen „letzten Zustand" des Gleichgewichts und der Ruhe als das „Ziel", dem die „allgemeine Umwandlung" des Gleichartigen in Ungleichartiges „zustrebe" (S. 490). Aber andrerseits stellt er principiell und von vornherein der „Integration" des Stoffes die „Disintegration", der „Evolution" die „Dissolution" und somit dem allgemeinen Entwickelungsprocesse einen ebenso allgemeinen „Auflösungsproceß" gegenüber, der nach seiner ausdrücklichen Erklärung „die Ergänzung der Entwickelung bildet und unvermeidlich früher oder später wieder zerstört, was die Entwickelung aufgebaut hat" (S. 282 f. 527 f. 559). Sonach aber ist jenes „Ziel" im Grunde nicht das Ziel, wenigstens nicht das letzte Ziel. Denn

mit der Erreichung desselben „endet" zwar der Entwickelungsproceß; aber doch nur insofern als mit ihr der ihn ergänzende Auflösungsproceß beginnt. Und mithin endet die Entwickelung im Grunde nicht, sondern geht unmittelbar in den Auflösungsproceß über. Sonach aber kann, streng genommen, von einem Ziel überhaupt nicht die Rede seyn. Denn da beide Processe als „sich ergänzend" untrennbar zusammengehören und Ein Ganzes bilden, so könnte nur das Ende dieses Gesammtprocesses als das Ziel gefaßt werden, dem die Gesammtheit der entstehenden und entstandenen Dinge zustrebt. Allein dieß Ziel ist insofern wiederum kein Ziel, als mit der „Zerstörung" dessen, was die Entwickelung aufgebaut hat, nur der ursprüngliche, vor aller Entwickelung und Auflösung bestehende Zustand wieder eintreten kann. Eben damit aber ist der ganze Proceß für völlig ziel- und sinnlos erklärt; statt zu irgend einem Ergebniß, führt er vielmehr insofern zu nichts, als schließlich Alles beim Alten bleibt. Kann also — wie Spencer resumirend bemerkt — „die objektive Wissenschaft keine Erklärung der als äußere Welt zusammengefaßten Erscheinungen geben, ohne die Formveränderungen derselben als Kundgebungen eines Etwas aufzufassen das unter aller Form dauernd fortbesteht" (S. 561), und lösen sich doch alle diese Formen schließlich in das ursprüngliche unerkennbare „Etwas" wieder auf, so leuchtet ein, daß diese „Erklärung" in Wahrheit nichts erklärt. Denn es bleibt schlechthin unerklärlich, nicht nur wie dieß Etwas unter den verschiedenen Formen „dauernd fortbestehen", also dasselbe bleiben könne [was im Grunde ein Widerspruch ist], sondern, da diese Formen nur „fortwährend wechselnde" und schließlich verschwindende Erscheinungen desselben unverändert fortbestehenden Etwas sind, so sind sie in Wahrheit keine „Kundgebungen" desselben; wir erfahren in der That nichts von ihm, weder was es an sich sey noch wie und warum es in jene wechselnden Formen eingeht und sie schließlich wieder in sich zurücknimmt. Es bleibt uns so unerkennbar und unbekannt, wie es von Anfang an war. Und da die Welt nur in den „zusammengefaßten Erscheinungen"

dieses Etwas besteht, aber diese behufs der Erklärung der Welt vorausgesetzten Erscheinungen im Grunde keine Erscheinungen, sondern bloßer Schein sind, indem ja in ihnen das ebenfalls nur vorausgesetzte Etwas sich uns nicht zu erkennen giebt, und wir mithin im Grunde gar nicht berechtigt sind, sie überhaupt als Erscheinungen zu fassen, so bleibt auch das Daseyn der Welt wie der Entwickelungs- und Auflösungsproceß derselben nicht nur unerklärt, sondern völlig unbegreiflich und unverständlich. —

Den weitschichtigen Werken Spencer's gegenüber erscheinen die Schriften von E. L. Fischer, L. Jacoby und des namenlosen Herrn W. L. als Erzeugnisse jener Broschüren-Philosophie, die gegenwärtig florirt und vorzugsweise bei uns in Aufnahme gekommen ist. Wir sind überhaupt weit mehr zur Schriftstellerei geneigt als andre Nationen. Das ist an sich kein Fehler. Aber seitdem der Naturalismus und Materialismus Mode geworden und Schriften wie Hrn. Büchner's „Kraft und Stoff" u. a. ein Dutzend Auflagen erlebt und ihrem Verfasser entsprechenden Ruhm eingetragen haben, fühlt sich infolge jener Neigung jeder aufgeklärte Kopf, der einige naturwissenschaftliche Studien gemacht, ebenso gut wie Hr. Büchner qualificirt, sein Scherflein zur Lösung des Welträthsels beizutragen. Und da der Begriff der Entwickelung, je unklarer und unbestimmter er gefaßt wird, eine um so bessere Handhabe bietet, um von einem beliebigen Ausgangspunkte, z. B. von dem ebenso unklar gefaßten Begriff der Materie aus, zu allen möglichen Zielpunkten zu gelangen, so ist es erklärlich, daß die Broschüren-Philosophie neuerdings vorzugsweise in Entwickelungstheorieen sich ergeht.

E. L. Fischer's Abhandlung, die „das Gesetz der Entwickelung auf psychisch-ethischem Gebiete" erörtert, gehört indeß zu den besseren Erzeugnissen dieser Art von Philosophie. Er weiß wenigstens, daß zwischen einem bewiesenen Satze und einer bloßen Hypothese ein großer Unterschied besteht. Und obwohl er sein Thema „auf naturwissenschaftlicher Grundlage" und „mit Rücksicht auf Ch. Darwin, H. Spencer und Th. Buckle" ver-

handelt, so erkennt er doch von vornherein an, es sey „noch nicht ausgemacht, daß die Entwickelung als ein die ganze Natur durchaus beherrschendes Gesetz zu betrachten sey" (S. 5). Ja er räumt sogar ein, daß die Kant-Laplace'sche Weltbildungslehre wie die Darwin'sche Descendenztheorie, obwohl er sie seinerseits acceptirt, doch ebenfalls „noch nicht wissenschaftlich ausgemacht sey" (S. 13. 19). Er geht aber auch besonnener, vorsichtiger, methodischer zu Werke als Spencer und seine meisten Nachfolger. Und demgemäß beginnt er mit einer Nominaldefinition dessen was er meine, wenn er von Entwickelung spreche und sie ein Gesetz nenne. Darunter „verstehe er nichts Andres als: wenn diese und jene Bedingungen oder Kräfte vorhanden sind, so entstehen gewisse Processe oder Wirkungsweisen, die wir in das Wort Entwickelung zusammenfassen" (S. 9). Das Wort „Gesetz" involvirt nun zwar, daß unter gewissen Bedingungen gewisse Wirkungsweisen nicht nur in einzelnen Fällen, sondern nothwendig, immer und überall entstehen. Und wie wir zur Erkenntniß dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit kommen, mit welchem Rechte wir also von Gesetzen überhaupt sprechen, — auf diese erkenntnißtheoretische Frage läßt sich freilich der Verf. ebenso wenig ein wie Spencer und die Naturalisten von Profession. Aber das ist eben der allgemeine Hauptmangel dieser Broschürenphilosophie, daß sie auf die Grundfragen der Wissenschaft nicht eingehen kann, weil sie unmöglich in einer Broschüre sich erörtern und entscheiden lassen. Und andrerseits ist es der allgemeine Widerspruch des Naturalismus, ausdrücklich auf den „naturwissenschaftlichen" Standpunkt, d. h. auf den Standpunkt des reinen Empirismus sich zu stellen, und doch von Gesetzen, von einem allgemeinen, nothwendigen Geschehen zu reden, das unleugbar in keiner bloßen Erfahrung gegeben, nie und nirgend „erfahren" werden kann.

Sehen wir von diesem allgemeinen Mangel ab, so müssen wir es lobend anerkennen, daß der Verf. seinen empiristischen Standpunkt wenigstens consequent festhält. Ohne sich, wie Spencer, in das metaphysische, dem Empirismus schlechthin un-

zugängliche Gebiet zu versteigen, antwortet er auf die Frage nach dem Was oder dem Subject der Entwickelung: „A priori läßt sich der primitive Zustand, mit dem die Entwickelung anhebt oder von dem sie vielmehr ausgeht, nicht bestimmen, sondern nur so viel ist ursprünglich klar, daß das der Entwickelung zu Grunde Liegende etwas Reales oder eine Substanz, nicht im metaphysischen Sinne, sondern im Sinne eines relativ selbständigen Dinges seyn muß. Denn ohne ein reales Seyn giebt es überhaupt kein Geschehen, also auch keine Entwickelung; nur das Wirkliche kann wirken. Wie aber dieses der Entwickelung als Unterlage dienende Reale beschaffen ist, läßt sich nur aus den Thatsachen bestimmen" (S. 10). Ausgehend von der Entwickelung der Pflanze, sucht er demgemäß nachzuweisen, daß sowohl bei ihr wie bei den Thieren und bei dem Entwickelungsprocesse der Weltkörper („nach der gangbaren Hypothese") der Ausgangspunkt der Entwickelung „ein homogenes, aus einer Vielheit verschiedener Bestandtheile ununterschieden gemischtes Aggregat sey" (S. 11. 15). Dieß Ergebniß stimmt im Allgemeinen mit Spencer's Auffassung überein. Nur hebt der Verf. ausdrücklich hervor, daß das der Entwickelung zu Grunde liegende Reale ein „Aggregat" sey, welches in einer „Mischung" vieler „verschiedener" Bestandtheile bestehe. Aber infolge dieser genaueren Bestimmung erhebt sich um so unabweislicher die Frage: Wie verträgt sich die „Homogeneität" dieses Aggregats mit den vielen „verschiedenen" Bestandtheilen, in deren Mischung es besteht? Anscheinend wenigstens involvirt ein homogenes und doch aus verschiedenen, also heterogenen Bestandtheilen zusammengesetztes Aggregat einen Widerspruch. Und wenn in dem Aggregat die Bestandtheile, trotz ihrer Verschiedenheit, doch „ununterschieden" gemischt seyn sollen, so scheint damit noch ein zweiter Widerspruch hinzuzutreten, der wie der erste durch eine Lösung oder durch den Nachweis, daß er nur ein scheinbarer sey, beseitigt werden mußte.

Der Verf. geht über diesen Punkt stillschweigend hinweg, und wendet sich unmittelbar zu der zweiten Frage: „Mit welchem

Vorgange die Entwickelung beginne", also zu der Frage nach dem Wie der Entwickelung. Hier unterscheidet er drei Vorgänge oder „Processe", und sucht dieselben zunächst wiederum an der Entwickelung der Pflanzen, sodann der Thiere und endlich der unorganischen Aggregate und der Weltkörper darzulegen. Danach „stellt sich eine Concentration der Stoffe im Innern und eine concomitante Ergänzung von außen als erster Proceß der Entwickelung dar" (S. 17. 20). Dieß Ergebniß stimmt im Allgemeinen ebenfalls mit Spencer's Theorie überein; nur nennt der Verf. „Concentration" was Spencer „Integration" nennt, und an die Stelle von Spencer's „begleitender Zerstreuung der Bewegung" setzt er die „concomitante Ergänzung des Stoffes von außen", — offenbar zwar mit Beziehung auf das Wachsthum und den Stoffwechsel bei den Pflanzen und Thieren, aber ohne nachzuweisen, daß eine solche Ergänzung auch bei den anorganischen Aggregaten und bei den Weltkörpern die Concentration der Stoffe begleite. — Den zweiten Proceß führt der Verf., wiederum unter Bezugnahme auf die Organisation der Pflanzen, mit der Behauptung ein: „In und mit der Concentration der vegetabilischen Bestandtheile im Protoplasma tritt zugleich eine anfängliche Scheidung derselben ein, indem gewisse verwandte Elemente sich aus dem homogenen Gemenge lostrennen und inniger mit einander verschmelzen, während die ihnen heterogenen Theilchen sich ebenfalls ihrer Verwandtschaft gemäß zu eignen Gruppen besondern. Diesen Vorgang bezeichnen wir als Differenzirungsproceß. Er stellt sich dar als ein Fortschritt aus dem Zustande der Homogeneität eines Individuums zu dem der Heterogeneität, aus der ursprünglichen Einfachheit der Form zur Verschiedenheit der Structur und Anordnung der Theile" (S. 20 f.). Dieser zweite Proceß, von dem der Verf. zu zeigen sucht daß er ebenso bei den Thieren wie auf dem Gebiete des Unorganischen (bei der Weltbildung) stattfinde, stimmt, wie Jeder sieht, vollkommen überein mit Spencer's „Uebergang oder Transformation des Gleichartigen in das Ungleichartige". Abgesehen daher von dem Widerspruch, der in dem angeblichen „Zugleich"

der Concentration und Scheidung, also der Verbindung und Trennung derselben (pflanzlichen) Bestandtheile steckt, unterliegt die Annahme dieses Vorgangs allen den Einwendungen, die wir gegen Spencer's Theorie erheben mußten. Es tritt zu ihnen der neue Einwand hinzu, daß der Verf. den Entwickelungsproceß der Organismen ohne Weiteres auf die unorganische Natur überträgt oder doch den großen Unterschied, der zwischen beiden stattfindet, ignorirt. Bei den unorganischen Aggregaten, nachdem sie durch Concentration (Integration) des Stoffes sich aus der ursprünglichen Mischung der Bestandtheile ausgeschieden haben und damit entstanden sind, findet kein „Fortschritt" desselben Aggregats „aus dem Zustande der Homogeneität zu dem der Heterogeneität, aus der ursprünglichen Einfachheit der Form zur Verschiedenheit der Structur und Anordnung" statt, sondern es bilden sich durch weitere Scheidungen (Auflösungen) und Vereinigungen der entstandenen Aggregate neue andre Aggregate. Es findet bei ihnen mithin keine „Differenzirung" statt. Aber auch bei den Pflanzen und Thieren kann im Grunde von einer Differenzirung nicht die Rede seyn, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem der Verf. das Wort faßt, wenn er behauptet: infolge dieses „zweiten wesentlichen Moments im Entwickelungsprocesse erscheine die Entwickelung als ein Sich-selbst-unterscheiden des anfänglich relativ ununterschiedenen Molecularzustandes der Substanzen" (S. 28). Diese Behauptung beruht auf einer auffälligen Verwechselung der Begriffe. Er nennt zwar die ursprüngliche Mischung der Bestandtheile des Stoffs eine „homogene", erklärt aber selbst (freilich ohne den darin liegenden Widerspruch zu lösen), daß die zusammengemischten Stofftheile von Anfang an „verschiedener" Art gewesen. Die Entwickelung besteht dann nach ihm darin, daß diese Mischung sich aufhebt, indem Bestandtheile derselben durch innere Concentration und äußere Ergänzung sich ausscheiden, und daß in den damit entstandenen Aggregaten ein weiterer Scheidungsproceß eintritt, indem gewisse verwandte Elemente aus dem homogenen Gemenge — worin anfänglich die Aggregate bestehen — sich

loslösen und inniger mit einander verschmelzen. In dem ersten Processe der „Concentration" wie in dem zweiten Processe der s. g. „Differenzirung" findet mithin nur eine „Scheidung" statt, dort der ersten Aggregate aus der ursprünglichen allgemeinen „Mischung" der Stoffe, hier gewisser verwandter Elemente aus dem homogenen „Gemenge" der Bestandtheile der entstandenen Aggregate. Indem zugleich die verwandten Elemente zu „Gruppen" und diese unter einander sich verbinden, so entstehen allerdings complicirtere Gebilde von größerer Verschiedenheit der Form, der Structur und der Molecularzustände. Aber sie entstehen nur durch Scheidung und resp. Neuverbindung der ursprünglich bereits verschiedenen, resp. ursprünglich gleichartigen (verwandten) Bestandtheile. Der s. g. Differenzirungsproceß ist mithin in Wahrheit nur ein Scheidungsproceß, der die Verschiedenartigkeit und resp. Gleichartigkeit der sich scheidenden Elemente voraussetzt. Von einem „Sich-selbst-unterscheiden" kann mithin nur reden wer die augenfällig verschiedenen Begriffe von Scheiden und Unterscheiden verwechselt. — Sich-selbst-unterscheiden ist und bleibt ein Act, der nicht den mechanisch wirkenden Naturkräften zukommt und zukommen kann, sondern nur der geistigen Thätigkeit, dem Denkvermögen eigen ist. —

Als „drittes Moment der Entwicklung" faßt dann schließlich der Verf. „die Synthese oder die Combination der differenzirten Theile zu einem Ganzen" (S. 29), — also jene Vereinigung der „verwandten" Elemente eines Aggregats zu Gruppen und die Verbindung der letzteren untereinander, die wir bereits als Moment des s. g. Differenzirungsprocesses vorweggenommen haben. Hier erkennt der Verf. selbst an, daß bei den unorganischen Aggregaten eine solche „Synthese" nicht stattfinde, sondern daß es „bei ihnen bei der einfachen Combination der Theile bleibe" (S. 29). Dann aber kann bei ihnen auch von dem s. g. Differenzirungsprocesse nicht die Rede seyn; es bleibt vielmehr bei dem ersten Processe, bei der einfachen Concentration des Stoffs im Innern und der (angeblichen) Ergänzung von außen. Denn wenn die innerhalb eines Aggregats sich aus-

scheidenden verwandten Elemente nicht zu Gruppen und diese unter einander zu einem Ganzen sich verbänden, so würde das Aggregat, statt sich durch Differenzirung zu einem complicirteren Gebilde zu entwickeln, vielmehr sich auflösen und in seine Theile auseinanderfallen. Ohne Synthese keine Differenzirung, und mithin wo keine Synthese auch keine Differenzirung. —

Nachdem der Verf. auf diese — ebenfalls sehr ungenügende — Weise den Begriff der Entwickelung als allgemeines Princip der Bildungsprocesse der Natur nachzuweisen gesucht, glaubt er sich berechtigt, ihn auch auf die Seele und deren Functionen zu übertragen. Auch hier müssen wir vor Allem rühmend anerkennen, daß er trotz seines naturwissenschaftlichen Standpunkts nicht ohne Weiteres die naturalistische Voraussetzung macht: die psychischen Erscheinungen seyen nur Wirkungen oder Aeußerungen gewisser eigenthümlicher Functionen des Gehirns. Im Gegentheil er erklärt ausdrücklich, daß A. Fick „mit Recht" bemerke: „Mag man vom Zusammenhang des Geistigen und Leiblichen glauben was man will, die Empfindung oder Wahrnehmung, als solche betrachtet, ist und bleibt ein immaterieller Hergang. Psychologisch erscheint die Empfindung nicht, wie die ihr zur Grundlage dienende Molecularbewegung als ein höchst complicirtes der Erklärung bedürftiges und fähiges Phänomen, sondern vielmehr als eine elementare Thatsache." Und demgemäß behauptet er: „Die Seele allein ist es, die, durch den Nervenproceß angeregt, die Empfindungen erzeugt" (S. 46). Zugleich aber bestreitet er (im Widerspruch mit Fick's Bemerkung), daß die Sinnesempfindungen „als einfache, unanalysirbare, elementare Zustände der Seele" zu betrachten seyen. Nach seiner Ansicht dürfte sich vielmehr bei näherer Untersuchung zeigen, daß sie „doch in Componente zu zerlegen seyen". Diese nähere Untersuchung bildet den Ausgangspunkt für seinen Nachweis, daß das Princip der Entwickelung, wie es allgemein in der Natur walte, auch den Bildungsproceß der Seele beherrsche. Aus der Thatsache nämlich, daß wir einen Ton erst vernehmen wenn der tönende Körper wenigstens 32 Schwingungen (in der Secunde) macht,

und daß „je mehr die Schnelligkeit oder die Zahl der Schwingungen sich vervielfältigt, um so höher die Tonempfindung in ihren Graden steige", zieht er den Schluß, „daß den außerordentlich mannichfachen Tönen, Tonarten und deren Combinationen ursprünglich und principiell nur Eine einfache Art von Klangelementen zu Grunde liege, und daß die reiche Tonwelt nach dem allgemeinen Gesetze der Entwickelung durch verschiedenartige Verschmelzungen, Ergänzungen, Differenzirungen und Combinationen dieser ersten Elemente sich aufbaue" (S. 48 f.). Bei dieser Schlußfolgerung liegt der Nachdruck auf den behaupteten „Differenzirungen" der ersten Elemente: nur wenn diese stattfinden, kann von einer „Entwickelung" der Tonwelt die Rede seyn. Denn durch „verschiedenartige Verschmelzungen, Ergänzungen, Combinationen" der ersten Elemente entstehen wohl verschiedenartige Töne, aber sie entwickeln sich nicht. Entwickeln würde sich ein Ton (resp. eine Tonempfindung), wenn er sich in sich differenzirte und die differenzirten Elemente sich wieder verbänden. Denn Entwickelung findet nur da statt, wie der Verf. selbst anerkennt, wo die Veränderung vom „Inneren" aus, wenn auch unter Einwirkung äußerer Kräfte, erfolgt. Allein diese Selbstdifferenzirung würde voraussetzen, daß die bestimmte Anzahl von Schwingungen, durch welche der Ton entsteht, von selbst in eine andre Zahl sich umsetzen oder auflösen könnte, was offenbar sich nicht annehmen läßt. Außerdem widerspricht die Schlußfolgerung des Verf. den Thatsachen. Es giebt thatsächlich nachweisbar nicht bloß „Eine einfache", den verschiedenen Tönen zu Grunde liegende Art von Klangelementen. Nicht nur alle zusammengesetzten, sondern auch alle einfachen Töne sind vielmehr verschiedener Art, verschieden durch die verschiedene Zahl oder Geschwindigkeit der Schwingungen, resp. durch die verschiedenen s. g. Klangfarben; und wenn durch Verschmelzung oder Combination verschiedener Töne andre neue Töne, Klänge, Geräusche entstehen, so beruht deren Verschiedenheit wiederum nur auf der Verschiedenheit der verschmolzenen Töne oder Klangelemente. Aus solchen Verschmelzungen „bauet

sich allerdings die reiche Tonwelt auf"; aber dieser Aufbau ist keine Entwickelung, weil ihm das Hauptmoment im Begriff derselben, das der Verf. den Proceß der Differenzirung nennt, offenbar fehlt.

In zweiter Instanz sucht der Verf. seine Entwickelungstheorie durch ein argumentum a contrario zu stützen, indem er behauptet: „Diejenigen, welche die mannichfachen im Bewußtseyn verschieden erscheinenden Qualitäten der einzelnen Empfindungsklassen als feste psychische Species betrachten, müßten nothwendig annehmen, daß die Seele dem entsprechend eben so viele specifische, feste Fähigkeiten besitze, daß sie die Fähigkeit habe, auf die Vibrirung einer bestimmten Faser des Sehnerven mit der Empfindung Roth, auf die Schwingung einer andern mit Blau u. s. w. zu antworten" (S. 50). Allein diese Consequenz ist offenbar nicht nothwendig. Es läßt sich vielmehr ebenso wohl annehmen, daß es nur Eine und dieselbige Fähigkeit sey, mittelst deren die Seele auf die sie anregenden Nervenreize mit verschiedenen Empfindungen antwortet. Denn sie erzeugt ja letztere nicht allein und selbständig, sondern im Zusammenwirken mit den Nervenreizen, von denen sie afficirt wird. Sind diese verschieden, so müssen natürlich auch die unter ihrer Mitwirkung entstehenden Empfindungen verschieden seyn. —

Doch es ist nicht meine Absicht, eine psychologische Abhandlung zu schreiben oder auf eine Kritik psychologischer Ansichten und Annahmen einzugehen. Ich begnüge mich daher dargethan zu haben, daß der Verf. die Anwendung des Princips der Entwickelung, wie er es faßt, auf die psychischen Erscheinungen und Functionen nicht nachgewiesen hat.

Da Hr. L. Jacoby erst gegen Ende des ersten Theils seiner „social-philosophischen" Fassung der „Idee der Entwickelung" auf diese Idee zu sprechen kommt, von dem Darwinismus als unumstößlicher wissenschaftlicher Wahrheit ausgeht und den Kampf um's Daseyn nicht nur über die ganze Natur, sondern auch über die Menschenwelt ausdehnt, um ihn schließlich sich aufheben zu lassen in das socialistische Ideal eines absolut glück-

lichen, kampf- und leidenslosen Zustands, in welchem nach Beseitigung der Religion und vor Allem des Capitals und damit des Privateigenthums die Menschheit in ungestörtem Frieden und stätigem Fortschritt sich zu Dem, was man bisher Gott und Göttlich genannt, erheben werde, — so gedachte ich anfänglich nur diesen seinen Standpunkt und Grundgedanken darzulegen, und ihm den Rath zu geben, er möge die Ausführung seiner Socialphilosophie so lange sistiren, bis er durch gründlichere Studien und breitere Lebenserfahrungen so viel Reife des Geistes gewonnen, um beurtheilen zu können, ob nicht sein socialistisches Ideal nur ein jugendlich phantastischer Traum sey. Ich habe mich indessen überzeugt, daß er, auch ohne diesen Rath zu befolgen, mit der Zeit von selbst zu der Einsicht gelangen wird, daß sein Ideal nicht nur auf dem von ihm vorgezeichneten Wege unerreichbar, sondern auch mit der gegebenen Wirklichkeit schlechthin unverträglich ist. Denn Hr. Jacoby besitzt nicht nur ganz respectable Kenntnisse im Gebiet der Naturwissenschaften, sondern ist auch keineswegs ohne Scharfsinn. Er leidet nur an einem Uebermaaße jugendlichen Feuers des Gefühls und des Strebens, einer jugendlichen Ueberschwenglichkeit, die von einer leicht entzündbaren Phantasie getragen, sein Urtheil stark beeinflußt. Sie mag ihn auch wohl veranlaßt haben, im Widerspruch mit der wissenschaftlichen Methode der Darstellung seinen Grundgedanken in schwunghafter Rede weitläufig auszuführen, ehe er an die Begründung desselben geht. Sehen wir daher zu, wie er ihn begründet, d. h. wie er die Idee der Entwickelung faßt.

Er spricht absichtlich nicht vom Begriff, sondern von der „Idee" der Entwickelung, und hält es daher für nothwendig, vor der Darlegung dieser Idee „eine wenn auch unvollkommene Entwickelung der Idee vorzuführen" (I, 117). Sogleich hier müssen wir einwenden, daß dieß Beginnen nicht nur sehr unvollkommen ausfallen muß, sondern im Grunde unmöglich, unausführbar ist. Denn die „Entwickelung der Idee" setzt ja voraus, daß wir bereits wissen, was unter Entwickelung zu verstehen sey. Wissen wir das nicht, so muß die Ent-

wickelung der Idee völlig unverständlich bleiben. So erscheint sie denn auch in der That. Denn der Verf. leitet sie aus „dem allgemeineren Begriff der Revolution" her. Aber er sagt uns nicht, worin der Begriff der Revolution bestehe. Denn daß er die „Umgestaltung der Dinge auf Erden in einer Richtung und in einer Weise, welche die Erde zuletzt befähigte, Organismen zu erzeugen, die vorher nicht existiren konnten", eine „Revolution" nennt, ist ebenso willkürlich wie nichtssagend. Statt einer Erklärung erhalten wir damit nur einen Namen, ohne zu erfahren, was er bedeutet, einen Namen für einen Vorgang, den der Verf. nur voraussetzt, ohne ihn zu beweisen noch zu erklären. Denn es ist nicht nur nicht erwiesen, daß durch eine „Umgestaltung" der Dinge auf Erden die Erde zuletzt „befähigt" worden, Organismen zu erzeugen, sondern es fehlt auch jeder Nachweis, jede Erklärung, wie und wodurch diese Umgestaltung habe erfolgen können. Mit der angeblichen Revolution soll dann zugleich der Begriff der Idee gegeben seyn. Sofern nämlich die Umgestaltung oder Revolution auf die Erzeugung von Organismen ausgehe oder gerichtet sey, soll die „Existenz" der letzteren als „die Idee dieser Revolution" zu bezeichnen seyn. Denn „denken wir uns an den Anfang oder in die Mitte einer solchen vorwärtsschreitenden Umgestaltung hineinversetzt, so nennen wir die Existenz dieser schließlichen verkörperten äußeren Erscheinung die Idee dieser Umgestaltung". Daraus folgert der Verf.: „Es ist hiernach offenbar, daß der Begriff der Idee immer ein Vorauswissen in sich schließt und dieß ist die eine Seite des Wesens der Idee. Und da dieses Vorauswissen in keiner andern Weise stattfinden kann als dadurch, daß dasjenige Ding, dem wir die Idee zugestehen, in die vorwärts schreitende Umgestaltung selbst hineinversetzt ist, so folgt daraus die andre Seite der Idee, nämlich das Beherrschtseyn [der Umgestaltung] durch die Idee" (S. 119). Warum der Chemiker nicht vorauswissen könne, daß Hydrogen und Oxygen unter Glühhitze sich in Wasser umgestalten werde, und er diesen Umwandlungsproceß nicht soll leiten können ohne selbst in ihn hineinversetzt zu werden, sagt

uns der Verf. natürlich nicht. Ein solches Vorauswissen, das der sich umgestaltenden Natur nicht selber inhärirte und doch die Gestaltungsprocesse derselben beherrschte, würde ja das Daseyn eines göttlichen Wesens involviren, von dem nach des Verf. Ansicht philosophisch nicht die Rede seyn kann. Die beiden Seiten der Idee „gehören daher der unbewußten Natur an, sie sind in der unbewußten Gesammtnatur enthalten mit Einschluß des Menschen" (S. 120). Also — obwohl die Natur ein Vorauswissen besitzt von Dem, was durch ihre Umgestaltungsprocesse zur Existenz kommen soll, und obwohl dieß Vorauswissen die Umgestaltungsprocesse beherrscht und leitet, so weiß die Natur doch nichts von ihrem Thun: sie bringt das Ergebniß, obwohl sie es vorausweiß, doch völlig unbewußt hervor. Wir sind also über E. v. Hartmann's unbewußte Vorstellung hinaus glücklich bei einem unbewußten Wissen angelangt! Da das Bewußtseyn selber ein Wissen, die erste elementare Grundform des Wissens und das Wissen im engern Sinne nur ein Denken ist, das der Uebereinstimmung seines Inhalts mit einem reellen Seyn sich bewußt ist, so involvirt das unbewußte Wissen zwar eine contradictio in adjecto. Aber den Dogmatikern des Naturalismus und Materialismus — wie zahlreiche Beispiele zeigen — kommt es ja auf einen Widerspruch mehr oder weniger nicht an, wenn ihn ihre Dogmatik fordert!

Dem Verf. entgeht nicht nur dieser Widerspruch, sondern er bemerkt auch nicht, daß seine „Idee" im Grunde nur ein andrer Name ist für das, was der gemeine Sprachgebrauch Zweck nennt, von dem genau dasselbe gilt, was er von seiner Idee prädicirt, — daß also sein Begriff der Entwickelung, sofern sie Idee ist, von vornherein ganz wider seinen Willen ein teleologisches Gepräge erhält. Wir müssen indeß noch lange warten, ehe wir erfahren, was unter Idee der Entwickelung zu verstehen sey. Erst nachdem er allerlei paradoxe Behauptungen, an denen die Phantasie einen großen Antheil hat, aufgestellt, — z. B. daß das Wesen der Freiheit „ein vollendetes Gezwungenseyn" sey, daß der Begriff des Unendlichen „ein Mittel sey zur Lösung

der Aufgabe", die er sich gestellt, daß das Unendliche „die Eigenschaft eines Körpers" und daher „wahrnehmbar" sey, daß das Fühlen ein „unbewußtes, der sinnlichen Wahrnehmung vorausgehendes Wissen" sey (ein augenfälliger Widerspruch gegen seine empiristisch-materialistische Grundanschauung) — und nachdem er diese Behauptungen weitläufig durch ebenso paradoxe wie unhaltbare Gründe zu erweisen gesucht hat (I, 132 f. II, 3 f. 13 f. 71 f.), geht er endlich (gegen Ende des zweiten Hefts) auf eine, wenn auch wiederum nur vorläufige Begriffsbestimmung der Entwickelung ein, indem er behauptet: „Wir haben bisher Entwickelung eine vorwärtsschreitende Umgestaltung genannt; es genügt für diesen Theil unsrer Aufgabe, für Entwickelung den vorhin (durch einen Ueberblick über den Bildungsproceß der Welt nach der Kant-Laplace'schen Hypothese) gefundenen Werth zu setzen: Bewegung der Körperzustände auf ein bestimmtes Ziel, wobei es im Uebrigen für jetzt unbenommen bleibt, unter Entwickelung alles Das zu verstehen, was wir im gewöhnlichen Leben unter diesem Ausdruck verstehen" (II, 109). Gemäß dieser vorläufigen Begriffsbestimmung soll dann, wie er weiter zu zeigen sucht, „Entwickelung ein und dasselbe seyn wie der Begriff der Zeit". Sehen wir ab von diesem Nachweis und halten uns an den bisher gefundenen „Werth für Entwickelung", so ist danach Das, was sich entwickelt, was fortschreitend sich umgestaltet, was auf ein bestimmtes Ziel sich hinbewegt, ein Körperzustand oder Körperzustände. Aber was ein Körperzustand sey, wie und wodurch er sich umgestalte, und welches das Ziel seiner vorwärtsschreitenden Umgestaltung sey, — auf alle diese Fragen erhalten wir keine Antwort. Die Ausbeute, welche die bisherige, fünf Sechstel seiner Schrift umfassende Erörterung ergiebt, ist sonach eine Anzahl leerer Namen, die dem Worte „Entwickelung" natürlich keinen Inhalt, keinen Sinn verleihen können. Außerdem hat sich auch noch ein Widerspruch eingeschlichen. Denn II, S. 3 erklärt er es für seine „Aufgabe", die „Idee der Entwickelung bis zur Unendlichkeit der Zukunft fortzuführen". Hier dagegen soll die Entwickelung ein „bestimmtes Ziel" haben, also mit der

Erreichung desselben enden. Ohne ein solches sie terminirendes und determinirendes Ziel wäre die Entwickelung, wie gezeigt, keine Entwickelung. Später, wo der Verf. selbst die Begriffe von Ziel und Zweck und den von ihm behaupteten Unterschied zwischen beiden erörtert, erklärt er selbst: „Beide Begriffe bezeichnen offenbar den Schlußpunkt einer bestimmten Bewegung." Von Zweck soll indeß bei der Entwickelung als jener Umgestaltung der Körperzustände nicht die Rede seyn können. Denn Zweck nennen wir „den Schluß einer Bewegung, deren Anfang eine Absicht ist". Und der Ausdruck Absicht „könne in keiner andern Beziehung gebraucht werden als in einer solchen, bei der ein Bewußtseyn herrsche". Dieß durch das Wort Absicht ausgedrückte Bewußtseyn sey aber „ein durchaus beschränktes, ein solches, welches sich immer auf ein Einzelwesen oder auf eine eng begränzte Zahl von Einzelwesen zurückbeziehe" (II, 141). Diese Erklärung paßt allerdings nicht nur auf viele Absichten vieler Menschen, sondern auch auf des Verf. Absicht, zu zeigen, daß in der Natur und ihrem Walten von Zweck und Zweckmäßigkeit keine Rede seyn könnte. Diese Absicht ist allerdings der Ausdruck des beschränkten Bewußtseyns eines Einzelwesens, dem es darauf ankommt, eine von der Majorität der Menschen gehegte Ansicht zu beseitigen und seine abweichende Meinung zur Geltung zu bringen. Aber warum soll jede Absicht, die Absicht als solche (die übrigens begrifflich nicht mit dem Zweck in Eins zusammenfällt, sondern nur als die Vorstellung eines Zwecks, verbunden mit der Vorstellung einer Thätigkeit oder Bewegung, die denselben zu realisiren habe, definirt werden kann, also nicht der „Anfang" einer „Bewegung" ist) warum soll jede Absicht nur Ausdruck eines „durchaus beschränkten" Bewußtseyns seyn? Der Verf. widerlegt sich selbst. Denn nach seiner eignen Erklärung hat er bei Abfassung seiner vorliegenden Schrift die Absicht gehabt, durch dieselbe auf die Herstellung eines wahrhaft glückseligen Zustands der ganzen Menschheit, also einer „unbegränzten" Zahl von Wesen hinzuwirken; und ohne Zweifel hegt er noch immer die Absicht, durch seine Thätig-

keit zur Verwirklichung dieses löblichen Zwecks beizutragen. Warum also könnte ein höheres, vollkommeneres Wesen nicht noch umfassendere, allgemeinere Absichten haben und zu verwirklichen suchen und vermögen? — Und nicht nur hinsichtlich seiner Begriffsbestimmung der Absicht und des Zwecks, sondern ebenso auch des Zieles widerspricht der Verf. sich selbst, wenn er weiter behauptet: „Aeußerungen, deren Schlußpunkt durch das Wort Ziel richtig und wahr bezeichnet wird, sind immer solcher Art, daß sie niemals auf ein bewußtes Einzelwesen oder auf das Ding, von dem sie ausgehen, ausschließlich sich zurückbeziehen, sondern nothwendig von demselben fortführen zu einem Allgemeinen, in das Unbegränzte, Unendliche hinaus" (S. 142). Ziel wäre sonach der „Schlußpunkt" und mithin das Ende einer Aeußerung (Bewegung), die aber nichtsdestoweniger in's „Unbegränzte, Unendliche" hinausführt, — eine offenbare contradictio in adjecto. Und wiederum ist es nur ein neuer Selbstwiderspruch, wenn er auf der einen Seite behauptet: das Wesen des Begriffs „Ziel" stelle im Gegensatz zu dem im Zweckbegriff herrschenden beschränkten Bewußtseyn Eines Einzelwesens entweder ein unbewußtes oder ein vollendetes (unbeschränktes) Bewußtseyn oder das Bewußtseyn einer großen unbegränzten Zahl von Einzelwesen dar (wonach der Gegensatz beider Begriffe auf den ganz gleichgültigen Umstand sich reducirt, ob Das, was bezweckt oder erzielt wird, den Inhalt eines beschränkten oder unbeschränkten, eines Bewußtseyns Einzelner oder Vieler bildet), und wenn er auf der andern Seite erklärt: beim Ziel sey der „Ausgangspunkt" der Bewegung nicht wie beim Zweck eine Absicht, sondern eine „Idee", also ein „unbewußtes" Vorauswissen (S. 143). Und es ist ein dritter Selbstwiderspruch, wenn er schließlich den negativen Gegensatz zwischen Bewußt und Unbewußt, den er bisher festgehalten, aufhebt, indem er definirt: „Ich nenne Unbewußt das Wissen von Andrem ohne Entwickelung eines Wissens von sich, und ich nenne Bewußt das Wissen von Andrem entwickelt zu einem Wissen von sich" (S. 160). —

An diese Nominaldefinition reihen sich dann die überraschend

originellen Behauptungen an: „Ein vollendet Unbewußtes giebt es nicht; denn das Weltall empfindet und Empfinden ist Wissen von Andrem“; — „Der Thonklumpen, den ich mit meinen Fingern zusammendrücke, empfindet und weiß daher, daß ich ihn zusammendrücke“; — „Es ist unvollständig, wenn Spinoza sagt, das Weltall denke; es muß vollständig heißen, das Weltall denkt unbewußt, aber es entwickelt in sich ein bewußtes Denken in dem Menschen, und es entwickelt in sich ein vollendetes Bewußtseyn in der organisirten Menschheit“ (S. 160). Mit der Erklärung: „Es wird unsre Aufgabe seyn, diese Sätze auf dem Wege, den das naturwissenschaftliche Erkennen an die Hand gibt, als wahr nachzuweisen“ (S. 162), schließt das zweite Heft. Wir werden also auf die Erscheinung eines dritten Theils vertröstet, in dem wir dann wohl endlich erfahren werden, worin „die Idee der Entwickelung“ bestehe, durch die das Weltall, resp. der Thonklumpen zum bewußten Denken und zu vollendetem Bewußtseyn gelangt. Sollte es dem Verf. gelingen, die obigen Sätze als „wahr nachzuweisen“, so wird er sich damit als einen der größten Philosophen, für den er sich doch wohl vorläufig schon hält, auch ausweisen. Vorläufig indeß, nach dem vorliegenden Specimen seiner Art zu philosophiren, insbesondre seiner Methode, die von ihm aufgestellten Behauptungen zu beweisen, glauben wir unsrerseits, daß er, wie gesagt, gut thun würde, sich erst noch etwas gründlicher mit der Logik zu beschäftigen und seiner Phantasie straffere Zügel anzulegen, ehe er an die Lösung jener Aufgabe geht. —

Was endlich die Broschüre des Hrn. Dr. W. L. und seine „confessionslose Religion“, ebenfalls ein Resultat des Zauberworts Entwickelung, betrifft, so können wir uns noch kürzer fassen als bisher. Denn sie gewährt nicht sowohl ein philosophisches als ein psychisch-pathologisches — um nicht zu sagen psychiatrisches — Interesse, mit dem indeß doch ein philosophisch-historisches Interesse insofern sich verbindet, als das Erscheinen zahlreicher Broschüren ähnlicher Art charakteristisch ist für den gegenwärtigen Stand der Dinge im „Lande der Denker“. Wie-

wohl die vorherrschende Broschürenphilosophie im Allgemeinen die Logik mit stiller Verachtung behandelt und sich daher wenig um die Widersprüche, die in ihren Behauptungen stecken, kümmert, so zeichnet sich doch Hr. W. L. vor seinen Rivalen entschieden aus durch die hervorragende Virtuosität in der Kunst sich selbst zu widersprechen wie durch die Offenheit und Evidenz seiner Selbstwidersprüche. Wenn er in der Vorrede erklärt, daß er „eine wahrhaft objective, Allen genügende und Alle verpflichtende Ethik in dem Gesetze der Nothwendigkeit der Entwickelung und dessen Consequenzen gefunden zu haben glaube", — denn die Entwickelung sey an sich selbst nicht nur „Zweck", sondern auch „Pflicht", und die „confessionslose Religion", die aus ihr implicite sich ergebe, sey eben „die Religion der bethätigten Moral", zu der „die Männer des freien Denkens" sich zu vereinigen haben, — so debütirt er sogleich mit drei Widersprüchen. Denn ist die Entwickelung eine gesetzliche „Nothwendigkeit", die als solche jede Abweichung von ihr ausschließt, so kann sie nicht zugleich „Pflicht" seyn; und hat sie nothwendig einen Zweck, so kann sie nur Mittel, nicht aber selbst zugleich Zweck seyn; und ist die confessionslose Religion die Religion „der bethätigten Moral", so ist sie keine Religion, weil in nichts von der Moral verschieden, die ihrerseits nicht Moral wäre wenn sie sich nicht bethätigte.

Nachdem er in der Vorrede den großen Fund, den er gethan, angekündigt, eröffnet er seine Abhandlung mit der principiellen Behauptung: „Naturgesetzmäßig war schon im Anfang des geistigen Lebens der Menschheit Gut, was es heute noch ist, und Schlecht was auch heute schlecht ist; und nur der Eine Unterschied waltet zwischen damals und heute ob, daß die Denk- oder Gefühlsprocedur, durch welche die ethischen Gedanken erweckt wurden, damals unerklärt blieb, während wir sie heute genau verfolgen und gesetzmäßig feststellen können" (S. 3). Er bemerkt nicht, daß er damit zugleich in principiellem Selbstwiderspruch alle ethische „Entwickelung" leugnet. Denn die Sittlichkeit besteht ja nicht darin, daß wir das Moralgesetz fühlen oder

denken, oder den Weg, auf dem es zum Bewußtseyn gekommen, nachweisen können, sondern darin, daß wir ihm gemäß handeln, das Gute thun und das Schlechte meiden. Hat also von Anfang an das Sittengesetz gewaltet und sind „die ethischen Gedanken" (des Guten und Schlechten) damals dieselben gewesen wie heute, so hat in ethischer Beziehung keine „Entwickelung" stattgefunden. —

Nichtsdestoweniger wiederholt er seinen Satz und präcisirt ihn nur näher durch die Erklärung: die beiden Thatsachen, daß wir existiren und „nach unverbrüchlichen Naturgesetzen" uns „in stetem Fortschreiten entwickeln müssen", seyen die „Grundlage" der „einzig richtigen" Moral (S. 14), erkennt aber doch an, daß diese „fortschrittliche Entwickelung oft durch momentanen Stillstand, selbst durch zeitweisen Rückschritt unterbrochen werde" (S. 15), d. h. er behauptet in Einem Athem, daß eine stetig fortschreitende Entwickelung nothwendig und nicht nothwendig sey. Und nachdem er, gestützt auf die Ergebnisse der geologischen Forschung, „die unumstößliche Gewißheit" proclamirt hat, „daß nicht wir allein uns fortschrittlich bewegen, sondern daß Alles um uns her an derselben Bewegung Theil nimmt", gesteht er (auf derselben Seite) mit naiver Offenheit ein, wie diese Entwickelung vor sich gegangen und fortgehe, „das wissen wir nicht, selbst annähernd nicht" (S. 15). Aber auch das „Ziel" der Entwickelung, dem „alle Individuen in der Natur zustreben", ist uns „unbekannt" (S. 30), und der Verf. scheint nicht einmal die Hoffnung zu hegen, daß wir es je erkennen könnten. Dennoch, dieser Unwissenheit gleichsam zum Trotz, behauptet er: „Folglich", — d. h. infolge der fortschrittlichen Entwickelung, die überall waltet und die unsre „Aufgabe" ist — „wissen wir sofort, was wir sollen und nicht sollen, wir wissen sofort, was gut und was schlecht ist: gut, was diese fortschrittliche Entwickelung zu fördern geeignet ist, und schlecht, was sie behindert, sie stört" (S. 32). Ein Anhänger der alten, altmodischen Philosophie würde freilich folgern: wo ein unbedingtes Müssen waltet, kann von einem Sollen und Nichtsollen keine

Rede seyn, und da wir nicht wissen, was Entwickelung ist noch wie sie sich vollzieht noch zu welchem Ziel hin sie fortschreitet, so ist es schlechthin unmöglich zu wissen, was sie zu fördern noch was sie zu behindern geeignet sey. Der Verf. indeß erwidert darauf vielleicht (ganz im Sinne modischer Fortschrittstheorie): Was kümmert die Philosophie der Gegenwart die alte Logik und deren Consequenzen? Wenn wir nur wissen, daß wir fortschreiten und fortschreiten müssen, daß also auch die Philosophie fortschreitet und mithin unsre (neueste) Philosophie die fortgeschrittene ist, so hat sie eben damit Recht, mögen ihre Behauptungen sich widersprechen oder entsprechen. — Und in der That auf dem Standpunkt des Materialismus — zu dem der Verf. sich (S. 16) ausdrücklich bekennt — ist es ja gleichgültig, ob wir wissen was Gut und Böse sey, oder nicht. Denn innerhalb der materialistischen Theorie und Gesinnung haben die Begriffe von Gut und Böse, Sittlichkeit und Moralität keine Stätte, und der Verf. ist nur dem einen Fehler verfallen, daß er dennoch von ihnen redet, oder richtiger, daß er überhaupt seine Schrift geschrieben hat. —

Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen.

Von

Dr. Eugen Dreher.

I.

Bei der großen Wichtigkeit, die die Sinneswahrnehmungen für unsere Gesammterkenntniß haben, ist ein richtiges Verständniß der sich bei ihnen vollziehenden Vorgänge von der höchsten Bedeutung für alle philosophischen Untersuchungen. Nirgends findet ein so inniges Ineinandergreifen von Materie und Geist statt, nirgends wirkt die Materie so bestimmend auf das Geistige als hier. Von allen Gebieten, die die Forschung in ihr Bereich ziehen kann, ist demnach dies das geeignetste, um die schärfsten

Grenzen zwischen materiellen und psychischen Thätigkeiten zu ziehen und so die Verschiedenheit von Materie und Geist darzulegen. Die Lehre der Sinneswahrnehmungen ist so als das Uebergangsgebiet von Physik und Psychologie zu betrachten. Bei der Darlegung der hier anzutreffenden Processe wird somit eine präcise Unterscheidung einerseits zwischen den materiellen Vorgängen, anderseits zwischen den durch sie wachgerufenen geistigen Erregungen zu machen seyn. Ein Beispiel mag das Gesagte vergegenwärtigen. Ich stehe auf einem hohen Berge; zu meinen Füßen erstreckt sich die Landschaft mit Dorf, Fluß, Wiese, Wald u. s. w. Alles das kommt mir, der ich doch wer weiß wie weit von den genannten Gegenständen entfernt bin, zum Bewußtseyn. Hier wirft sich denn zunächst die Frage auf: Wie kann dasjenige, von dem ich getrennt bin, ohne seinen Ort zu wechseln mit meinem Auge, Sehnerv, Gehirn in Beziehung treten, das heißt in den genannten Organen Veränderungen wachrufen? Zweitens, wie geschieht es, daß ich die Ursache der Erregungszustände meines Gehirnes aus mir selbst hinausverlege und mir daselbst unter der Empfindungsform von Licht und Farbe eine Außenwelt gestalte? Die Antwort auf die erste Frage ist, wie wir sehen werden, auf Grund von Bewegungserscheinungen zu geben, fällt somit in jene Disciplin des Wissens, die wir Physik nennen, als deren letzte Aufgabe wir die Auflösung aller materiellen Vorgänge in Bewegungserscheinungen zu betrachten haben; die Antwort auf die zweite Frage jedoch kann nicht, wie später nachgewiesen wird, aus materiellen Ursachen hergeleitet werden; zu ihrer Erklärung bedürfen wir der Annahme eines besonderen Agens, der Seele.

Es ist unserer Zeit vorbehalten gewesen, grade in der Erkenntniß der Theorie der Sinneswahrnehmungen bedeutende, ja für unsere gesammte Weltanschauung nicht zu unterschätzende Fortschritte zu machen, und besonders war es die Theorie des Sehens, die Licht in viele bisher räthselhafte Vorgänge in unserem Seelenleben brachte. Unterwerfen wir daher zunächst

die durch den Sehsinn zu machenden Wahrnehmungen einer näheren Untersuchung. Der Erste, der überhaupt über diese Vorgänge wissenschaftlich nachdachte, war Demokrit. Die Seele wird nach ihm durch körperliche Bilder zu Vorstellungen bewegt. Die körperlichen Bilder rühren von den Dingen der Außenwelt her, lösen sich von denselben ab und gelangen in die aus höchst feinen Atomen bestehende Seele, welche sie in eine materielle Bewegung, d. h. in einen Empfindungszustand versetzen. Wie in Allem zeigt sich auch hier Demokrit als einer der scharfsinnigsten Materialisten; ja selbst der großsprechende Materialismus unserer Zeit würde wenig an den Principien des Demokrit zu ändern wissen. Nächst Demokrit nahm Epikur die Frage wieder auf. Auf den materialistischen Annahmen seines großen Vorgängers fußend, bildete er dessen Lehre in nicht zu unterschätzender Weise aus.

Epikur läßt die von den Gegenständen sich ablösenden Bilder auf ihrem Wege zum Auge des Beschauers immer kleiner werden und gesteht die Möglichkeit zu, daß sich zwei oder mehrere Bilder in der Luft treffen können, wodurch denn ein zusammengesetztes Bild entsteht, welches in die Seele gelangend hier eine Wahnvorstellung wachruft. So soll beispielsweise die irrige Ansicht von der Existenz der Centauren durch das Zusammentreffen von einem Bilde eines Menschen mit dem eines Pferdes entstanden seyn. Bei der leichten Art und Weise wie Epikur wissenschaftliche Probleme behandelte, begnügte er sich mit den gegebenen Erklärungen umsomehr, da er glaubte, durch die letzte Aufstellung von dem Entstehen der Wahnvorstellungen dem Aberglauben Abbruch gethan zu haben, woran ihm denn auch mehr gelegen war, als ein streng philosophisches Verstehen der Dinge anzubahnen.

Das Mittelalter, in falscher Auffassung der Lebensaufgabe befangen, fühlte sich nicht bewogen, sich wissenschaftlich mit Fragen zu beschäftigen, die nur für unsere blöden Sinne und für die durch sie vermittelten profanen Anschauungen Interesse bieten konnten. Erst in der Neuzeit wurde durch Bacon von

Verulam den durch die Sinne erworbenen Vorstellungen zur Erklärung philosophischer Probleme ihre volle Beachtung gezollt. Grade dadurch, daß Bacon von Verulam die Erfahrung als die Quelle der Erkenntniß hinstellt, gewinnt das Experiment, d. h. die von uns an die Natur gerichtete Frage, seine volle Bedeutung, und Sinneswahrnehmung wird so nicht allein Ausgangspunkt der Erforschung der materiellen, sondern auch der seelischen Vorgänge. So gelangten denn die Naturwissenschaften mehr und mehr zur Bedeutung und wirken heute auch ihrerseits umgestaltend auf die Philosophie.

Die von Bacon ausgestreute Saat sehen wir dann in seinem Landsmann Newton reifen. Letzterer förderte schon wesentlich die Theorie des Sehens dadurch, daß er erklärte, daß wir die Gegenstände durch einen ihnen entströmenden unwägbaren Stoff, den Lichtstoff, zu sehen bekommen, und daß er sehr viele Gesetze über den von ihm angenommenen Stoff aufstellte. Da durch die von Newton gemachte Hypothese sich viele Erscheinungen befriedigend erklären ließen, so behauptete seine Ansicht lange Zeit hindurch ihre Herrschaft, trotzdem daß schon zu Newton's Zeit eine Zahl der Erscheinungen bekannt war, die im vollen Widerspruch zu ihr standen. Newton kannte schon die höchst auffallende Erscheinung, daß Licht mit Licht zusammengebracht nicht immer verstärktes Licht giebt, sondern daß bisweilen auch völlige Finsterniß eintreten kann. Vergeblich suchte er diese Thatsache mit seiner Hypothese vom Wesen des Lichtes in Einklang zu bringen.

Schon vor Newton hatte Descartes über das Wesen des Lichtes eine unserer heutigen Anschauung ziemlich nahetretende Hypothese aufgestellt. Nach ihm ist im ganzen Weltenraum ein Fluidum enthalten, dessen Vermittlung sich das Auge bedient um die Gegenstände zu betasten, was hier so viel sagen will als sie zu besehen. Dieses Fluidum soll die Rolle eines Stabes spielen, vermittelst dessen Gebrauchs wir durch den Tastsinn eine Anschauung von den Gegenständen erlangen, und da nach der Meinung des Descartes die Berührung der zu betastenden

Gegenstände gleichzeitig mit ihrer Wahrnehmung erfolgt, so sollte auch das Licht keine Zeit dazu gebrauchen, um uns von den Zuständen der Dinge Mittheilung zu machen, wir mithin die von uns entferntesten Vorgänge in demselben Differential sehen, in dem sie sich ereignen. Diese Hypothese bot das Neue, daß nach ihr die Dinge, um sichtbar zu werden, nicht ein gewisses Etwas aussenden müssen, welches den Raum durcheilend in unser Auge gelangt, sondern, daß eine Beziehung zwischen uns und der Außenwelt auch durch ein dazwischenliegendes, die Uebertragung vermittelndes Medium hergestellt werden kann. Unverständlich bleibt, daß nach Cartesius die Uebertragung, die sich doch nur von Theilchen auf Theilchen erstrecken kann, keine Zeit erfordern soll.

Huyghens und Euler erkannten gleichfalls ein den ganzen Weltenraum durchbringendes, elastisches Fluidum als das die Lichtwahrnehmung vermittelnde Medium an. Nach ihnen vollzog sich die Vermittlung nicht momentan, sondern gebrauchte Zeit sich durch den Raum fortzupflanzen, wie ja der dänische Astronom Roemer an den Monden des Jupiter nachgewiesen hatte. Wenngleich die Geschwindigkeit des Lichtes, die im reinen Aether auf circa 48000 geographische Meilen per Secunde, in unserer Erdatmosphäre hingegen auf circa 42000 in derselben Zeit veranschlagt wird, eine so erstaunlich schnelle ist, daß sie für irdische Entfernungen so gut wie gar nicht in Betracht kommt, so ist dennoch die Annahme, daß das Licht eine momentan wirkende Kraft sey (als welche man heute die Schwere auffaßt), selbst durch Untersuchungen, die auf der Erde befindliche Gegenstände betrafen, vollständig widerlegt. — Man denke sich eine Reihe gut elastischer Elfenbeinkugeln an Fäden aufgehängt, die letzte durch einen Stoß in Bewegung gesetzt, so veranschaulicht die hierdurch in der Kugelreihe wachgerufene Bewegung die Art und Weise der Fortpflanzung der Aethervibrationen, wie sie sich die früheren Physiker dachten. Spätere Entdeckungen, wie die der Polarisation des Lichtes, haben vielfach die Annahme über die Form der Lichtbewegung modificirt.

Für uns genügt es hier zu wissen, daß das in der Außenwelt vorhandene Licht eine Aetherschwingung ist, durch welche Annahme sich denn auch die oben angeführte Erscheinung, daß Licht mit Licht bisweilen Dunkelheit giebt, befriedigend erklären läßt.

Die von den leuchtenden Gegenständen erregten Aethervibrationen werden nun von einem innerhalb des Auges gelegenen glashellen Körper, der sogenannten Krystalllinse, in der Weise gesammelt, daß ein umgekehrtes Bild von ihnen auf der Netzhaut, der Endverzweigung des Sehnerven, entworfen wird. Auf der Netzhaut selbst finden sich pallisadenartig darauf stehende Gebilde und zwar die Stäbchen und die Zäpfchen, denen allein die Fähigkeit zukommt, das Licht dem Gehirne zu vermitteln. Derjenige Theil der Netzhaut, die Austrittsstelle des Sehnerven, der diese Gebilde entbehrt, ist für Lichteindrücke unempfindlich. Versuche scheinen dafür zu sprechen, daß den Stäbchen nur die Fähigkeit zukommt auf die Intensität des Lichtes zu reagiren, das will sagen: die Abstufungen von Hell und Dunkel zu unterscheiden, daß hingegen die Zäpfchen außer der Lichtstärke auch noch den Farbeneindruck vermitteln, so daß nach dieser Ansicht zwei Arten von Sehen gleichzeitig neben einander herlaufen, und zwar ein Sehen, welches, wie gesagt, nur die Lichtstärke vermittelt, und zweitens ein Sehen, bei dem die Lichtstärke noch an die Empfindungsform der Farbe gebunden ist. Erwähnt sey noch, daß der Begriff von Hell und Dunkel vielleicht nicht mit dem von Weiß und Schwarz zusammenfällt, insoferne nämlich der weiße Farbeneffect, wie wir später sehen werden, durch die gleichzeitige Empfindung, durch ein Verschmelzen der Grundfarben Roth, Gelb und Blau entsteht, und ferner Schwarz (als Farbestoff) stets noch eine Menge Licht zurückwirft und wohl nie frei von besonderer Färbung ist.

Der Verlauf der Studie kann erst Gelegenheit geben, das Angedeutete näher auszuführen.

In dem Mosaik der Stäbchenschicht ist ein rother Farbestoff, das „Sehroth“ abgesondert, der durch das in das Auge

hineinfallende Licht eine Zersetzung erleidet, in Folge dessen sich die von der Außenwelt herrührenden Bilder auf der Netzhaut photographiren und somit eine vollständige Analogie zwischen dem Auge und der Camera obscura des Photographen hergestellt ist. Die Entdeckung dieses Farbestoffes ist erst neu und hat so überrascht, daß viele Physiologen geneigt sind, diesem lichtempfindlichen Farbestoffe eine große Bedeutung für den Proceß des Sehens und somit auch für die Erklärung der beim Sehact sich vollziehenden Vorgänge zuzusprechen.

Nach meinen Untersuchungen jedoch sind die durch Zersetzung des Sehroths entstehenden Photogramme nur zu betrachten als Umwandelungen eines durch Lichteinwirkung leicht zerstörbaren Farbestoffes. Zur Rechtfertigung meiner Behauptung will ich jetzt nur anführen, daß Thiere, auf deren Netzhaut nur Zäpfchen, aber keine Stäbchen, also auch kein Sehroth vorhanden ist, wie gewisse Schlangen u. s. w., ganz vorzüglich sehen können.

Später werde ich Gelegenheit nehmen nachzuweisen, daß das Sehroth bei der Entwickelung des einzelnen Auges wie der ganzer Thierklassen höchst wahrscheinlich von größter Bedeutung gewesen ist und auch heute noch seyn kann.

Doch kehren wir nach dieser durch die augenblickliche Zeitrichtung gebotenen Abschweifung zu der weiteren Darlegung des Sehprocesses zurück.

Nachdem die Stäbchen und Zäpfchen durch die Aethervibrationen in Erregungszustand versetzt worden sind, übertragen sie die ihnen mitgetheilte Bewegung dem Sehnerv, schließlich dem Gehirne und zwar dem Sehhügel. Du Bois-Reymond hat nachgewiesen, daß die Uebertragung eines jeden Nervenreizes nach dem Gehirne sich in Form eines galvanischen Stromes vollzieht. Was nun aber auch im Nerven oder im Gehirne selbst vor sich gehen mag, immer bleibt es eine Bewegungsform der Materie, die uns zum Bewußtseyn kommt. Doch in wie wunderbarer Weise werden diese verschiedenen Bewegungsformen der Gehirnsubstanz von uns ausgelegt!

Wir sehen Licht, nehmen Farbe wahr, hören Töne, sprechen von angenehmen und unangenehmen Wahrnehmungen, kurz wir legen den Bewegungszuständen unseres Gehirnes Eigenschaften bei, die sie als bloße Bewegungen der Materie gar nicht haben können. Wer könnte beispielsweise von einer Bewegung behaupten, daß sie süß, sauer oder bitter sey! Und doch kommt uns die Erregung des Geschmacksnerven unter diesen Empfindungsformen zum Bewußtseyn.

Wir erkennen hieraus, daß in dem Theile des Centralorganes, wo uns materielle Vorgänge, also Bewegungen, zum Bewußtseyn kommen, ein Etwas vorhanden seyn muß, welches dieselben in ihm eigene (der Materie so nicht zukommende), ihm angeborene Anschauungsformen auszulegen gezwungen ist.

Und dieses Etwas ist eben die Seele, deren Existenz der Materialismus gerade auf Sinneswahrnehmungen hin vergeblich in Abrede zu stellen sucht.

So sehen wir denn, daß zu den Sinneswahrnehmungen zwei Arten von Vorgängen gehören und zwar erstens: ein materieller, der seinen Ursprung in der Außenwelt nimmt und schließlich in einer Bewegung des Centralorganes endigt, und zweitens ein ihm entsprechender, geistiger Vorgang, der erst die eigentliche Wahrnehmung in sich schließt. Obwohl nun, wie wir später zeigen werden, einem bestimmten materiellen Proceß stets eine bestimmte psychische Erregung entspricht, so ist dennoch keine Brücke von Materie zum Geist zu schlagen. Wir müssen die Harmonie von Geist und Materie als etwas Gegebenes hinnehmen, ohne uns über das Wie ihres Zustandekommens Rechenschaft geben zu können. Selbst Anormalitäten wie Krankheiten, die den Einklang zwischen Geist und Materie zu stören scheinen, thuen dies, wie später erkannt wird, keineswegs, sondern legen nur um so schärfer den Causalnexus von materieller Ursache und psychischem Effecte dar.

Das Verhältniß der Causalität zur objectiven Welt.

Von
Paul Schröder.

Die Auffassung der Causalität ist für die philosophische Betrachtung der Dinge von entscheidender Bedeutung. Denn von ihr hängt es ab, wie das Verhältniß des Denkens zur Außenwelt vorgestellt wird. Es ist bekannt, daß für Kant die Causalität nur eine der Formen war, in die wir das Seyn fassen und durch deren Anwendung die Erscheinungswelt für uns zu Stande kommt, und daß darum Schopenhauer im Anschluß an ihn die Causalität ganz von dem reellen Seyn ausschloß und ganz in die Vorstellung hineinstellte. Dagegen aber gelangte man von anderer Seite gerade an der Hand des Causalitätsgesetzes zur Betonung der Realität der Erscheinungswelt, und hat sich das Recht, jenen Rückzug in das metaphysische Dunkel abzuschneiden, dadurch gewahrt, daß man die Causalität überhaupt nicht als eine blos subjective Form, sondern als ein Seyn und Denken beherrschendes Gesetz faßte, während Kant durch den Schluß von der Erscheinungswelt auf ein ihr zu Grunde liegendes Seyn sich in Widerspruch mit der von ihm geltend gemachten Auffassung verwickelte. Wir glauben nun aber zeigen zu können, daß Kant Unrecht hatte, wenn er die Causalität für eine Form der bloßen Vorstellung erklärte, daß allerdings das Causalitätsgesetz ein Gesetz unseres Denkens ist, daß es aber auch ein Gesetz ist, dem eine reale, von unserem Vorstellen unabhängige Welt unterworfen ist, indem nicht unser Denken die anschauliche Welt in jene nothwendige Form immer erst kleidet, sondern dieses Fürunsseyn aus dem Ansichseyn der Dinge hervorgeht.

Wir lassen es zunächst dahin gestellt seyn, ob schon die Entstehung unseres Bewußtseyns causal vermittelt ist, ob also an der Hand der Causalität ein realer Uebergang aus dem

Metaphysischen zur Erscheinungswelt zu gewinnen sey, und wollen zunächst untersuchen, ob wir nicht durch Betrachtung des erfahrungsmäßigen Bewußtseynsinhaltes selbst nothwendige Bestimmungen über die Causalität gewinnen. Wenn wir nun auf diesen Inhalt unseres Bewußtseyns reflectiren, so ist zunächst unbedingt zuzugeben, daß die sinnliche Wahrnehmung als solche uns nur ein zeitliches Nacheinander zeigt, die causale Verknüpfung aber ein Act unseres Denkens ist. Andererseits ist aber auch zuzugeben, daß das zeitliche Nacheinander als solches uns nicht veranlaßt, die Erscheinungen causal zu verknüpfen, daß wir immer nur ganz bestimmte Erscheinungen zu einander in das Verhältniß von Ursache und Wirkung setzen. Wenn wir Jemand ermordet finden, der sich eine Erkältung zugezogen hatte, werden wir nicht jene Erkältung für die Ursache seines Todes halten, und doch wird niemand bestreiten wollen, daß eine Erkältung Ursache des Todes seyn kann. Die Causalität kann demnach zur Erscheinungswelt gar nicht in das Verhältniß von Form und Inhalt gesetzt und durch Abstraction von diesem Inhalt getrennt werden, indem vielmehr die causale Verknüpfung durch den Inhalt der jedesmaligen Vorstellungen bedingt ist und zu demselben gehört. Der Grund, warum wir manche Zeitfolge als causale Folge fassen, kann nicht rein in uns liegen, da wir sonst alle zeitliche Folge unterschiedslos in dieses apriorische Schema aufnehmen würden. Es ist also unstatthaft, die Causalität als ein rein subjectives, apriorisches Vorstellungselement zu fassen, da diese verschiedene Auffassung des zeitlichen Nacheinander offenbar durch einen von unserer vorstellenden Thätigkeit unabhängigen Grund bedingt ist. Dieser Unterschied kann auch nicht in der zeitlichen Berührung oder dem zeitlichen Auseinanderseyn zweier Erscheinungen begründet seyn, so daß die causale Verknüpfung dadurch bestimmt wäre, aber doch rein die Zuthat der Subjectivität bliebe; denn die zeitliche Nähe oder Ferne mehrerer Erscheinungen ist ja in der That an sich für das Causalverhältniß ohne jede Bedeutung. Wir halten den Regen nicht für die Ursache des auf ihn folgenden Sonnen-

scheines, das Verschwinden des Mondes nicht für die Ursache seines Aufgehens; und doch verfolgen wir die Spuren einer geistigen Bewegung im Völkerleben durch weite Zeiträume. Wenn aber auch diese Verschiedenheit nur eine subjective Nothwendigkeit wäre, d. h. in der Form begründet wäre, in welcher unsere vorstellende Thätigkeit ihrem Wesen nach sich vollzieht, so würde sie doch dem Dinge an sich, nicht blos der Vorstellung angehören, da sie dann doch immerhin aus dem realen Seyn unserer Vorstellung, nicht aus ihrem Gedachtwerden folgen würde. Aber auch in dem Wesen des Denkens und der dem Denken immanenten Gesetzmäßigkeit ist dieser Unterschied nicht begründet, weil das Denken selbst, wenn es manche Vorgänge nur zeitlich, andere auch causal verknüpft, das Bewußtseyn hat, zwar seinem Wesen gemäß zu verfahren, aber zu diesem Unterschiede durch die vorgestellten Objecte genöthigt zu seyn. Wäre aber dies Bewußtseyn ein verkehrtes, dem Seyn nicht entsprechendes, dann wäre überhaupt die Auffassung causaler Verhältnisse im Gegensatze zu der bloßen Perception zeitlich sich folgender Erscheinungen ein verkehrtes Thun, da jenes Gefühl der Röthigung zu der Auffassung causaler Verhältnisse immer mitwirkt. Ist aber die causale Verknüpfung mehrerer Erscheinungen überhaupt ein verkehrtes Thun, weil sie immer mit jenem falschen Gefühl, durch Anderes genöthigt zu seyn, unauflöslich verbunden ist, so kann sie überhaupt nicht aus dem Wesen der vorstellenden Thätigkeit folgen, weil ein verkehrtes Thun eben der normalen Aeußerung des Wesens widerspricht. Man gelangt also auf diesem Wege zu dem Widerspruch, daß aus dem Wesen der vorstellenden Thätigkeit ein Verfahren nothwendig hervorgehen soll, welches stets das falsche Bewußtseyn mit sich führt, nicht durch sein eigenes Wesen, sondern durch reale Verhältnisse der percipirten Objecte bestimmt zu seyn. Offenbar aber kann es nicht dem Wesen der vorstellenden Thätigkeit gemäß seyn, dasjenige, was aus ihm hervorgeht, als nicht aus ihm hervorgehend zu betrachten, blos Vorgestelltes nicht als blos vorgestellt vorzustellen. Denn dann

müßte es überhaupt das Wesen dieser Thätigkeit seyn, nicht vorzustellen, also das nicht zu thun, was sie thut.

Doch man könnte den Einwand erheben, daß allerdings die causale Verknüpfung durch den Inhalt der Vorstellung in seinem objectiven Zusammenhange bedingt sey und darum dies Gefühl der Nöthigung seine objective Wahrheit hätte, daß ja aber darum doch dieser ganze Inhalt lediglich vom Subjecte producirt seyn könne, also diese Nöthigung im Grunde doch nur der Subjectivität immanent sey. Nun ist aber schlechterdings nicht einzusehen, wie ein rein vom Subject producirter Inhalt eine solche Nöthigung auf das Subject ausüben könne. Vielmehr ist ja der Inhalt, wenn er reines Product der Vorstellung ist, von der ihn producirenden Thätigkeit schlechterdings abhängig, weil er nur durch dieselbe existirt. Er ist dann nur eine Bestimmtheit, die das Subject sich selber giebt. Die Nöthigung, die dann der Inhalt rückwirkend auf das Subject ausüben könnte, könnte nur die seyn, daß dieses sich seine That eben in ihrer Objectivität zum Bewußtseyn zu bringen hätte, daß es also auch jenen Inhalt eben als seine Production auffassen müßte, was aber das Subject thatsächlich nicht thut. Auch würde das Bewußtseyn, wenn die ganze Erscheinungswelt eine Production der Vorstellung wäre, dieselbe auch vollständig durchdringen, denn das thätige Subject muß doch seiner eigenen Thätigkeit durchaus immanent gedacht werden. Wie soll eine so allmähliche, mühsame Aufnahme der Erscheinungswelt in den Inhalt des Bewußtseyns, wie sie in der Entwicklung des einzelnen Menschen und in der Geschichte der Menschheit stattfindet, erklärt werden, wenn die Welt nur ein Product dieses Bewußtseyns wäre? Denn wenn auch zugestanden werden muß, daß das Denken sich die Gesetzmäßigkeit seines eigenen Thuns, die Normen seines Verfahrens und überhaupt sein eigenes Wesen erst durch Reflexion auf sein eigenes Thun zum Bewußtseyn bringt, so ist eben auch die Gesetzmäßigkeit seines Wesens nicht ein von ihm producirter Gedankencomplex und gehört noch gar nicht ohne Weiteres zum Inhalt der Vorstellung, was doch mit der Erscheinungswelt der

Fall seyn soll. Das menschliche Bewußtseyn ist ja offenbar immer ein werdendes, und vor der causalen Verknüpfung von Erscheinungen existirt ein fertiger Vorstellungsinhalt noch gar nicht, aus dem jene Nöthigung zur Causalverknüpfung erst folgen könnte, sondern zu der Entstehung seines Inhaltes wirkt die Perception causaler Verhältnisse beständig mit.

Also auch die Fassung der Causalität, wonach sie nicht ein reiner Verstandesbegriff wäre, in den wir die Erscheinungen erst aufnähmen, sondern eine Bestimmtheit der die ganze Erscheinungswelt producirenden Vorstellung, die sich in der Form ihrer Thaten zum Ausdruck brächte, ist unhaltbar, weil sie sich eben thatsächlich gar nicht als eine solche zum Ausdruck bringt. Es ist ja der Vorstellung durchaus unmöglich, jenes verschiedene Verhältniß, in der die Erscheinungen zu ihrer Thätigkeit in Bezug auf die Causalverknüpfung stehen, rein als nothwendige Folge ihres Thuns zu betrachten, indem sie sich als solches nur ihr immer gleiches Verfahren zum Bewußtseyn bringen kann. Die Subjectivität würde sich also durch jenen selbstproducirten Inhalt immer nothwendig selbst täuschen. Damit aber raubt man sich die Möglichkeit, Wahres und Falsches, Nothwendiges und Willkürliches zu unterscheiden, sowohl wenn jener das Denken nothwendig zum Irrthum führende Inhalt aus dem eigenen Wesen des Denkens folgte, als auch wenn er eine willkürliche, zufällige Production der Subjectivität wäre und doch fälschlich jenen Schein der Nothwendigkeit mit sich brächte. Denn offenbar hat Jeder, der irgend eine nothwendige Production der Denkthätigkeit für einen Irrthum erklärt, sich selbst jedes Recht zu irgend einer Behauptung abgesprochen, da sie dann ja trotz aller inneren Nothwendigkeit eben ein nothwendiger Irrthum seyn kann. Er hat dann aber auch überhaupt kein Recht, jene Production einen Irrthum zu nennen, da sich ja doch nur immer aus der Nothwendigkeit einer Vorstellung ein Kriterium ihrer Wahrheit ergeben kann. In dasselbe Dilemma gelangt aber auch jeder, der zwar nicht irgend einen Irrthum aus der nothwendigen Bethätigung des Denkens nach dem Gesetz seines Wesens ableitet, aber doch

annimmt, daß auch willkürliche Gedanken mit unbedingter Nothwendigkeit sich in der Subjectivität geltend machen. Denn er weiß ja dann nicht, ob die Gründe, die ihn nöthigen, jene Gedanken als willkürliche zu betrachten, nicht auch solche willkürliche Gedanken sind, wenn sie auch mit unwiderstehlichem Zwange sich in der Subjectivität geltend machten.

Aus dem allen ist evident geworden, daß die bei der Perception mancher Erscheinungen eintretende Nöthigung zur causalen Verknüpfung nicht rein aus der Subjectivität abgeleitet werden kann. Man kann auch nicht einwenden, daß jener Unterschied zwischen einem bloßen Nacheinander von Erscheinungen und causal verbundenen Erscheinungen überhaupt nicht zu machen sey, da die ganze Erscheinungswelt im Causalzusammenhange stehe. Denn diese Anschauung von einem durchgängigen causalen Zusammenhang der Erscheinungswelt entsteht offenbar erst durch Reflexion auf die von uns nothwendig zu postulirende Einheit der Welt und durch Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf das schon zum Bewußtseyn gebrachte Gesammtbild unserer Wahrnehmungen, keineswegs aber dadurch, daß alle Erscheinungen unterschiedslos von uns durch Aufnahme in jenes apriorische Schema verbunden würden. Da wir offenbar nicht immer im Stande sind, das zeitlich Verbundene auch causal zu verbinden, da vielmehr die Vorstellung, wie in ihrer Thätigkeit überhaupt, so auch in der Causalverbindung durch die percipirten Objecte bestimmt ist, so hat jene Annahme von dem Causalzusammenhange aller Erscheinungen nur dann einen Sinn, wenn sie in der Ueberzeugung wurzelt, daß realiter, unabhängig von unserer Vorstellung, alle Erscheinungen mittelbar in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung zu einander stehen. Wenn man aber den objectiven Zusammenhang der Erscheinungen rein darauf zurückführt, daß wir der Natur unseres Denkens gemäß den durch die Empfindung vermittelten Wahrnehmungsstoff in den reinen „Verstandesbegriff" der Causalität aufnehmen, so wird die Causalität zu einer leeren Schablone, durch deren Anwendung die Dinge nicht vorgestellt, sondern entstellt werden.

Denn wenn auch ein Subjectivist soweit in der Verzichtleistung auf die Erkenntniß der Dinge gehen sollte, daß er Demjenigen, der alles durch eine blaue Brille sieht, in allen seinen aus dieser eigenthümlichen Anschauungsweise fließenden Behauptungen Recht gäbe, da sie eben jener Brille entsprächen, so wird er doch in der philosophischen Untersuchung zugestehen, daß, wenn auch hier solche Brillen als nothwendig erkannt werden, nicht nur von der Erkenntniß des objectiven reellen, sondern auch des subjectiven ideellen Seyns nicht die Rede seyn könnte. Offenbar vernichtet der Kriticismus sich selbst und wird zum Skepticismus, muß also der naiven Weltbetrachtung dieselbe Gültigkeit zugestehen, wie sich selbst, wenn gerade die nothwendigen Denkformen in ihrer Anwendung nothwendig dazu führen, die Dinge zu verhüllen; und unsere Vorstellungsformen wären dann in Wahrheit Entstellungsformen. Denn damit ist ja doch wenig geholfen, daß man sagt, daß zwar die Anwendung unserer apriorischen Erkenntnißelemente immer eine Subjectivirung der vorgestellten Objecte sey, daß dies aber für uns die wahre Erkenntniß sey, indem sie die Dinge eben der Natur unseres Denkens conform mache. Vielmehr verzichtet man damit gänzlich auf jede Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit. Denn das ist ja doch gerade das constitutive Moment im Begriff der Wahrheit, daß unsere Vorstellung das Seyn der Dinge erfaßt, nicht verhüllt und verwandelt, daß sie dieselben objectivirt, nicht subjectivirt. Wenn es aus dem Fürunsseyn der Dinge schlechterdings keinen Zugang zu dem Ansichseyn der Dinge giebt, so giebt es auch keine Wahrheit und keine Wissenschaft. Denn offenbar ist jedes Wissen unmöglich, wenn das Denken kein Object anders erfassen kann, als daß es dasselbe seiner Natur conform macht, also den Dingen gegenüber nicht theoretisch, sondern practisch sich verhält, wenn eben dadurch, daß die Dinge in die Formen unserer Erkenntniß eingehen, ihr wahres Seyn unerkennbar wird. Der dem Menschen angeborene Erkenntnißtrieb ist doch offenbar nicht darauf gerichtet, die Dinge der Natur unseres Denkens conform zu machen, sondern vielmehr

ihr von unserem Denken unabhängiges Seyn zu erfassen. Für wen aber Thatsachen des Bewußtseyns noch etwas gelten, der muß zugeben, daß wir in der von unserer Vorstellung ausgeübten Causalverknüpfung durch unterschiedene Objecte bestimmt sind, also nicht unsere Sinnesempfindungen in eine unveränderliche fertige Form, die den Objecten an sich fremdartig ist, kleiden, sondern durch die Gesetzmäßigkeit unseres Denkens befähigt sind, die realen Beziehungen und Verhältnisse eines von uns unterschiedenen Seyns aufzufassen, also nicht dieses Seyn unserem Vorstellen, sondern unser Vorstellen jenem Seyn conform zu machen.

Aber selbst der Skeptiker muß zugeben, daß, mag auch das Wesen der Causalität dunkel bleiben, sie doch, wenn sie überhaupt existirt, nicht bloß unsre Vorstellung, sondern etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges, außerhalb derselben Existirendes seyn muß, wenn die Vorstellung der Causalverbindung durch die Objecte modificirt wird. Denn wird die Causalität als bloße Form des Verstandes gedacht, als der reine Modus der vorstellenden Thätigkeit, so kann sie doch nur als das eine, gleiche, immer mit sich identische Verfahren des vorstellenden Subjects gedacht werden, wodurch dasselbe sich überhaupt Objecte und deren Zusammenhang zum Bewußtseyn bringt. Also die innere Gesetzmäßigkeit ist offenbar kein Erklärungsgrund für die thatsächliche Verschiedenheit des Verfahrens. Um dieser Consequenz zu entgehen, wird man vielleicht sagen, daß die Anwendung der Causalität auf die Erscheinungen oder die Aufnahme des Empfindungsinhaltes in den „Verstandesbegriff" der Causalität allerdings ein nach innerer Nothwendigkeit immer gleiches Verfahren sey, daß aber die Objecte sich dieser Thätigkeit mehr oder weniger fügen, daß sie für den sie formenden Verstand ein mehr oder weniger spröder Stoff seyen. Wenn wir aber auf unser Thun bei der Causalverknüpfung der Objecte reflectiren, so finden wir, daß ein solches Mehr oder Weniger, also ein rein quantitatives Verhältniß, in dem die Objecte zur Causalverknüpfung ständen, gar nicht besteht. Denn es kommt ja offenbar nur darauf an,

welche Erscheinung als Ursache oder als Wirkung einer anderen zu fassen sey, und es geschieht dabei nie, daß wir eine Erscheinung zur causalen Verknüpfung für mehr geeignet ansähen, als eine andere, also in dem Ursacheseyn oder Verursachtseyn Gradunterschiede annähmen. In Wahrheit verhält es sich so, daß wir mehrere Erscheinungen entweder in das Verhältniß von Ursache und Wirkung zu einander setzen können oder dies nicht können. Also die Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit der Erscheinungen, die realen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, entscheiden für dies Verhältniß. Warum halten wir das Aufgehen der Sonne für die Ursache der Helligkeit, warum aber nicht den Sommer für die Ursache des Winters, obwohl doch dieser ebenso regelmäßig auf jenen folgt? Sollen Sommer und Winter ein zu spröder Stoff für die Causalverknüpfung seyn? Aber wenn sie dies sind, wie können wir dann Sommer und Winter als Ursachen verschiedener Temperaturverhältnisse fassen, was wir doch thatsächlich thun? Offenbar giebt es keine Erscheinung, die wir nicht irgendwie als Ursache und resp. als verursacht denken, aber wir setzen nicht jede mit jeder in dieses Verhältniß und haben das bestimmteste Bewußtseyn dabei, dies nicht willkürlich zu thun, sondern um einer realen, uns gegebenen, von uns gar nicht zu ändernden Zusammengehörigkeit willen.

Wenn sonach bestritten werden muß, daß die Causalität nur dem Gebiet der Vorstellung angehöre, so wird damit doch ihre apriorische Gültigkeit nicht angetastet. Denn wenn auch die Causalität nicht als Begriff a priori in unserem Denken vorhanden ist, da alle Begriffe erst mittelst der Erfahrung gewonnen werden, so ist sie doch als ein vor aller Erfahrung gültiges Gesetz dem Denken immanent, dem gemäß unsere Vorstellung sich immer schon vollzieht, ehe sie sich dies ihr Gesetz zum Bewußtseyn bringt. Denn ganz unabhängig von aller Erfahrung steht fest, daß wir zu jeder Wirkung eine Ursache hinzudenken, jede That als Folge einer Thätigkeit fassen müssen. Doch fügt die Vorstellung, wenn sie diesem Gesetz gemäß thätig ist,

nichts zu den Objecten hinzu, was diesen fremd wäre, sondern gerade durch dieses ihr immanente Gesetz ist sie befähigt, ihr eigenes Thun von der Wirkung eines von ihr unabhängigen Seyns zu unterscheiden, und insofern wirkt das Gesetz der Causalität immer schon zur Entstehung des Bewußtseynsinhaltes mit, als die vorstellende Thätigkeit die Sinnesempfindungen, weil sie sie nicht rein als ihre Thaten auffassen kann, unmittelbar auf ein äußeres Seyn bezieht. Wie es aber schon für das sich entwickelnde Bewußtseyn eine Nothwendigkeit ist, die sich ihm aufdrängenden Sinnesempfindungen auf eine außer ihm liegende Ursache als deren Wirkung zu beziehen, da es sich bei seinen Perceptionen nicht rein thätig, sondern zugleich leidend weiß, so ist es auch für das entwickelte Denken eine Nothwendigkeit, jene seine anfangs instinctive und unmittelbare Thätigkeit für eine nothwendige zu halten, indem es durch seine eigene Natur und zwar gerade durch das Gesetz der Causalität genöthigt wird, Gedanken, die es nicht aufheben und deren Bestimmtheit es nicht ändern kann, als Wirkungen einer von der Vorstellung unabhängigen Ursache aufzufassen. So ermöglicht in der That gerade das Gesetz der Causalität einen Uebergang zu dem reellen Seyn der Dinge, indem es diese nicht in eine subjective Form hüllt, sondern uns vielmehr aus der Subjectivität unserer Empfindungen zu dem von uns unabhängigen Grunde derselben führt. So gewiß es für das Denken nothwendig ist, sich als Thätigkeit vorzustellen und zwar sein wahres, von der Vorstellung unabhängiges Wesen so vorzustellen, so nothwendig ist es auch für das Denken, eine an ihm selbst durch ein Anderes gesetzte Wirkung auf ihre Ursache zu beziehen, eine That, die es erleidet, als Folge einer von ihm unabhängigen Thätigkeit aufzufassen, weiterhin dann aber die durch die Sinnesempfindungen causal vermittelten Dinge auch als gegen einander thätig zu denken und in der Bestimmtheit thätig zu denken, wie sie sich durch die Sinnesempfindung dem Bewußtseyn aufnöthigt. In der Philosophie hat aber nur das nothwendige Denken Existenzberechtigung, keineswegs aber willkürliche Gedanken, deren

Grund wesentlich die Einbildungskraft oder subjective Willensbewegungen sind.

Recensionen.

Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Begründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. Von Immanuel Hermann Fichte. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1876.

Die ausgezeichnete Anthropologie des Veteranen der deutschen Philosophen erschien in erster Auflage im Jahre 1856, die zweite im Jahre 1860 und nach 16 Jahren erschien nun die dritte. Warum diese neue Auflage gerade jetzt erscheint, hängt wohl mit dem wieder lebhafter erwachten Interesse des gelehrten und gebildeten Publikums für Philosophie uns insbesondere für eine ideal gerichtete zusammen. Der Standpunkt des Verfassers ist in allen drei Auflagen im Wesentlichen derselbe geblieben, wenn auch schon in der zweiten und noch mehr in der dritten Erweiterungen und formelle Verbesserungen vorgenommen worden sind. Obgleich Standpunkt und Inhalt des Werkes der Hauptsache nach den Lesern unserer Zeitschrift aus den Anzeigen der beiden ersten Auflagen bekannt seyn können, dürfte die Bedeutung des Werkes doch gestatten, ja erfordern, näheren Bericht über dasselbe zu erstatten.

Mit lichten Erörterungen von allgemeinen Vorbegriffen beginnt das Werk, welche zu dem Ergebniß führen, daß bevor die eigene Grundansicht des Verfassers in durchgreifender Begründung vorgetragen werden könne, zunächst die gegensätzlichen Lehren: der dualistische Spiritualismus, der monistische Materialismus, der pantheistische Monismus und der realistische Individualismus einer eingehenden Kritik zu unterstellen seyen. So ist denn das zweite Capitel der Darlegung und Kritik der spiritualistischen Lehren gewidmet, unter welchen er nur die abstrakt (naturlos) spiritualistischen Lehren verstehen kann im Unterschiede oder Gegensatz des concreten Spiritualismus. Wäre es anders, so würde

der Verf. (S. 25) nicht haben sagen können, daß die Grundlage des Spiritualismus nicht unrichtig, wohl aber unvollständig sey. Die Kritik der einseitig spiritualistischen Lehren verläuft nun in der Untersuchung 1) der Lehre vom unmittelbaren Zusammenhange zwischen Leib und Seele mittels des Seelenorgans oder des influxus physicus, 2) des Occasionalismus, 3) der vorausbestimmten Harmonie. Da keine dieser Lehren eine genügende Erklärung des Verhältnisses zwischen Seele und Organismus zu geben vermag, vielmehr alle in offenbar künstliche Hypothesen auslaufen, so wird die Forschung zu einer monistischen Grundauffassung hingedrängt, und da der Materialismus Monismus zu seyn behauptet, so ist derselbe um so mehr der Prüfung zu unterstellen. Dieser Prüfung ist das dritte Capitel gewidmet. Es werden hier die entscheidenden Gründe gegen den Materialismus mit Beziehung auf Joh. Müller, J. B. Mayer, Dubois-Reymond, H. Burmeister vorgetragen und interessante Gesichtspunkte aus Schriften antimaterialistischer Forscher, wie Lotze, Herbart, Ulrici, Wigand, Fechner herangezogen. Besonderen Werth legt der Verf. auf Fechner's Behauptung, daß in dem Charakter innerer Stabilität des Unorganischen der Grund zu suchen sey, weßhalb es keine Organismen aus sich gebären könne. Daraus würde nun zu folgern seyn, daß ebenso wenig und wo möglich noch viel weniger aus dem Materiellen, dem Leiblichen, dem Nervensystem, dem Gehirn Bewußtseyn, Geist entspringen könne. Der Verf. entwickelt die Gründe für diese Unmöglichkeit eingehend. Die Unhaltbarkeit des abstrakten Spiritualismus so wie des Materialismus führt zu der Frage, ob sich dieser Gegensatz in keiner Weise versöhnen lasse, und einen solchen Versöhnungsversuch bietet uns die Psychologie des pantheistischen Monismus, der Identitätslehre, an. Der Untersuchung über dieselbe ist das vierte Capitel gewidmet. Als Grundgedanken der Psychologie der Identitätslehre bezeichnet der Verf. die Behauptung: die Seele sey nichts Anderes als die Idee ihres Leibes (der Leib die Erscheinung der Seele). Diese Behauptung stellt sich nur anders bei Spinoza, anders bei

J. G. Fichte, anders bei Schelling und wieder anders bei Hegel dar. Allen ist gemeinschaftlich die Substanzlosigkeit der Seele und die alleinige Substanzialität des Absoluten, womit aller wahre Individualismus und hiemit alle wahre Psychologie abgeschnitten ist. Wenigstens, müssen wir sagen, abgeschnitten seyn würde, wenn nicht bei J. G. Fichte und Schelling, in verschiedener Weise, durch eine glückliche Inconsequenz der Durchbruch zum Individualismus wenigstens angebahnt wäre, wovon sich selbst bei Hegel und Schopenhauer leise Anwandelungen spüren lassen. Der Verf. führt nun seine Auffassung bezüglich Spinoza's, Schelling's, Hegel's und auch in kurzer Fassung bezüglich Schopenhauer's und v. Hartmann's durch. Wenn er nun aber gleichwohl Schelling in seinen „Aphorismen über die Naturphilosophie" zur Hervorbildung des Individualitätsprincips vorgedrungen seyn läßt, so kann man vermissen, daß er auf die letzte Gestalt der Schelling'schen Philosophie nicht eingeht, wo doch Schelling entschieden zum Individualitätsprincip vorgedrungen erscheint, wie viel ihm auch zur genügenden Ausbildung fehlen mag, und ebenso kann man vermissen, daß er auf jene Phase der Philosophie seines Vaters nicht eingegangen ist, in welcher dieser nicht zwar allen geistigen Wesen, aber doch allen im Erdenleben (als dem nach ihm ersten) ethisch Bewährten die individuelle Unvergänglichkeit zuschreibt. Jener Ahnung des Individualitätsprincips, welche sich schon in der früheren Gestalt der Schelling'schen Schule zeigte, schreibt der Verf. es zu, daß die ganze Schelling'sche Schule einer ahnungsvollen Auffassung, welche in der menschlichen Seele und in der unerschöpflichen Fülle ihres Gemüthes und ihrer Imagination ein Ewiges, Ueberzeitliches erblickt habe, zugewandt gewesen sey. Er sagt hierüber sehr bemerkenswerth: „Es entstand ein sinniges Beachten der Erfahrung auch nach den entlegneren Erscheinungen des Seelenlebens hin, und doch entfernte man sich weit von dem dürftig abstrakten Beobachtungskreise der gemeinen empirischen Psychologie. Diesen höheren Sinn, diese erfrischende Anregung, welche auch für die psychologischen Forschungen von der Schelling'-

schen Philosophie ausgegangen, darf die Kritik nicht unbemerkt lassen, während Hegel's Psychologie dergleichen tiefer Anregendes eigenthümlicher Art bis jetzt noch nicht an den Tag gebracht hat. Wir wollen in jenem Betrachte nur an die tiefere und universalere Begründung des Mesmerismus und des magischen Fernwirkens durch Oken, durch Kieser, durch Schubert und Ennemoser erinnern, die, so verschieden in ihrer Auffassung dieser Phänomene sie auch sind, dennoch in der Anerkenntniß einer gemeinsamen, über die gewöhnlichen sinnlichen Vermittelungen hinausreichenden Wechselwirkung zwischen den Seelen übereinstimmen, also auf einer übersinnlichen Existenz derselben mitten in der sinnlichen bestehen müssen. Was endlich Steffens am Schlusse seiner Caricaturen des Heiligsten (1820, II, 704 ff.) über diesen Gegenstand gesagt, gehört vielleicht zu dem Klarsten und Tiefsten, was er überhaupt geschrieben, und dient als die beste Einleitung für seine eigene psychologische Ansicht."

Aus der Schelling'schen Schule hebt der Verf. besonders Steffens und Troxler hervor als Forscher, die aus dem Pantheismus heraus zum Individualprincip hindurchgedrungen seyen. Hegel dagegen blieb dem allverschlingenden Pantheismus verfallen, da ihm das Einzelne, Endliche keine Wahrheit hatte, substanzlose Erscheinungsweise der absoluten Idee war. Schopenhauer und v. Hartmann sind in demselben Widerspruch festgehalten. „Beide tragen dieselben Spuren der Unnatur und Gewaltsamkeit an sich, welche auch in jenen älteren Formen (des Pantheismus) uns sich aufdrängen." Mit Herbart trat nun zwar der Individualismus hervor, aber in realistischer Gestalt. Das fünfte Capitel des Werkes unterzieht sich daher einer Prüfung des realistischen Individualismus. Diese Prüfung ist streng und die sich daran schließende Kritik trifft die Hauptfehler Herbart's mit eminenter Schärfe, ohne das relative Verdienst desselben zu verkennen. Nach Herbart liegt dem Ich ein Reales und zwar ein individuelles Reale zu Grunde, die Einzelseele, die in ihren wechselnden Veränderungen als dieselbe beharrt und bei dem Wechsel ihrer Vorstellungsreihen dieses Beharrens all-

mälig immer entschiedener inne wird. Das Ich ist ihm also nichts Reales, sondern lediglich Vorstellung eines Realen, des Seelenwesens, von sich selbst. Die Seele ist ihm also ein schlechthin einfaches Wesen ohne jede Vielheit qualitativer Bestimmungen und ohne alle Prädicate, welche sich auf Raum und Zeit beziehen, daher ohne Kräfte, Vermögen oder Strebungen, folglich ohne irgendwelche (angeborene) Vorstellungen. Nur ein vielfaches und wechselndes Zusammen realer Wesen findet statt und daher in jedem von ihnen ein verschiedenes und wechselndes Geschehen. Der gemeinsame Begriff des wirklichen Geschehens zwischen den Wesen ist auf Selbsterhaltung zurückzuführen. Die realen Wesen in ihrem Zusammen „stören" einander. Dieser Störung setzt aber jedes Reale seine einfache unzerstörbare Qualität entgegen, wodurch es sich unveränderlich erhält als das, was es ist. „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt." Es wäre, sagt Herbart, die vollkommenste Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgendwelche Bedeutung im Gebiete des Seyenden anmaßte. Die verschiedenen Empfindungen des Menschen sind nichts andres als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist und vollends nichts davon, daß ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können. Die Seele hat daher nach Herbart nicht die Eigenschaft (das Vermögen) des Vorstellens. Dieses geht nur an ihr vor, nicht aus ihrem Wesen hervor. Es ist nur accidentell, auch nicht seyn könnend. Die Vorstellungen indeß, weil sie sich ausschließen, hemmen einander. Sie werden dadurch nicht zu nichts, sondern nur in den Zustand der Nichtvorstellung versetzt, aus welchem sie wieder, sobald die Hemmung weicht, in den der Vorstellung übergehen. Da jede Vorstellung das Streben sich zu erhalten hat, so wird sie (ohne daß sie etwas davon weiß) eine Kraft für die Seele, die Vorstellungen werden also zu

Kräften gegeneinander, so lange der hemmende Gegensatz nicht verschwindet. Aus den einzelnen, an einander sich verdunkelnden Vorstellungen entsteht nun nach H. allmälig die Zusammenfassung in Ein Vorstellen und hiemit der gemeinsame Mittelpunkt, von welchem aus alle Regsamkeit des Vorstellens sich erhebt. Jener Mittelpunkt ist das Reale, welches der Vorstellung des Ich zum Grunde liegt. So ergibt sich ihm allmälig ein vorstellendes Subjekt, dem er ebenso nach und nach ein Objekt gegenübertreten läßt. Erst allmälig fassen wir uns selbst als Eins, als Subjekt einem wechselnden Objektiven gegenüber, und gelangen zum Ich als erster Person; erst ganz zuletzt zum Ich als dem allgemeinen Prädicate des Selbstbewußtseyns.

Dieser spitzfindigsten aller Theorien wirft nun der Verf. zunächst mit Recht vor, daß sie sich vieler Sprünge und Erschleichungen bedienen mußte, um in ein schlechthin einfaches, an sich vorstellungs- und bewußtloses Seelenwesen zuerst den Gegensatz eines Subjekts und Objekts, zuletzt sogar die Einheit beider, das Ich hineinzuschieben. Durch nichts hat Herbart bewiesen, daß ein blos einfaches, vorstellungsloses Wesen, welches jedem chemischen Stoffe oder jeder andern einfachen Natursubstanz gleich steht, zum Bewußtseyn, zum Selbstbewußtseyn, zum Ich werden oder gelangen könne. Dieß ist gerade so unmöglich, als aus dem Atom des Materialisten oder aus einem Complex von Atomen das Bewußtseyn hervorzuzaubern. „Das an sich einfache Seelenwesen kann durch keinerlei Allmäligkeit, durch keine behauptete Entwickelung zu dem gelangen, was an sich ihm heterogen ist, zur inneren Duplicität des Bewußtseyns. Es bleibt einfach in alle Ewigkeit und vorstellungslos; denn keinerlei Entwicklung, Entfaltung oder Ausweitung kann je die einfache Reihe innerer Veränderungen zu sich zurückbeugen und in eine doppelte verwandeln.... Bewußtseyn, Geist zeigt sich als völlig neue, aus sich selbst anfangende Wesensstufe. Jede höhere Wesensstufe ist ein neuer Anfang und macht ein neues Erklärungsprincip nöthig." Treffend weist der Verf. auf den Unterschied

der Einheit und der (leeren, unterschiedlosen) Einfachheit hin, womit Herbart's Lehre völlig entwurzelt ist. Es ergibt sich, daß sein angebliches Seelenwesen gar keine Seele ist. Was sollen Selbsterhaltungen des unveränderlich Seyenden, aus welchem keinerlei Geschehen aus- und in welches keinerlei Geschehen eintreten kann, was sollen Störungen oder Störungsversuche eines Unstörbaren, was soll ein Geschehen, das kein Wille, keine Thätigkeit, keine Wirkung des Seyenden ist und wurzellos wie gespenstisch um das Seyende oder zwischen dem todten Seyenden herumspielen soll? Herbart verwechselt die Beharrlichkeit im Wechsel mit Unveränderlichkeit, die concrete Einfachheit, die Einheit innerer Unterschiede, mit der abstrakten, leeren, todten Einerleiheit. Der Verf. zeigt, daß Herbart im Metaphysischen nur todte Unveränderliche kennt, in welchen kein Geschehen stattfinden könne, in der Psychologie aber, wo er mit seinen Voraussetzungen nicht vom Fleck kommen konnte, gestatte er sich, durch die Noth gezwungen, ein laxeres Verfahren. Daraus erklärt sich auch, daß viele seiner Detailuntersuchungen verdienstvoll sind und daß seine Schule sich auf nicht geringe Verdienste im Abgeleiteten berufen darf. — Das sechste Capitel faßt dann übersichtlich die kritischen Gesammtergebnisse zusammen, worauf wir den Leser verweisen müssen.

Nach diesen kritischen Vorbereitungen geht der Verf. im zweiten Buche zur Ergründung des allgemeinen Wesens der Seele über. Er stellt das Thema seiner versuchten Beweisführung in dem Satze voran: „Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderm Realen begriffen." Wenn nun Realseyn heißt: seinen Raum und seine Zeit setzen = erfüllen, so folgt ihm, daß alles Wirkliche — das Absolute wie das Endliche — nur als dauerndes und räumliches zu denken sey. Es ist eben zwischen mechanischer und dynamischer Raumerfüllung zu unterscheiden. Bei jener geht das Reale in die Theilbarkeit des Raumes völlig ein, bei dieser überwindet das Reale die trennende Bedeutung des Raumes und ist in jedem Theile seiner Raum-

existenz mit gleicher und ganzer Wirkung gegenwärtig. Jene Raumerfüllungsweise findet statt bei den unorganischen, diese bei den organischen Körpern, jene sind unbeseelt, diese beseelt. Der Gesammtheit der Welterscheinungen liegen nicht qualitativ unterschiedlose, sondern qualitativ unterschiedene Urelemente, die untheilbar und unzerstörlich sind, zum Grunde, Urpositionen als letzte an sich unveränderliche Gründe aller veränderlichen Körpererscheinungen. Der Verf. setzt also der materialistisch-mechanischen Atomistik die dynamische qualitative entgegen. Nach ihr ist zu sagen: die qualitativ verschiedenen, aber ursprünglich auf einander bezogenen Urelemente haben nicht Kräfte, aber sie selber sind oder werden zu Kräften durch ihr qualitatives Wechselverhältniß mit einander, zu anziehenden, wenn innere Ergänzung sie zur Verbindung treibt, zu abstoßenden, wenn die innere Geschlossenheit der verbundenen Elemente jede weitere Aufnahme anderer ausschließt. Sie müssen daher auch in einer urbeziehenden Einheit ihren Grund haben, welche nur als absolute Intelligenz gedacht werden kann. Das zweite Capitel ist einer eingehenden Kritik der metaphysischen Construktionen der Materie gewidmet. Es werden darin besonders die bezüglichen Lehren Ettingshausen's, C. Snell's, Kant's, Schelling's, Hegel's, Herbart's, Ernst Gotth. Fischer's und S. Weiß' berücksichtigt und das Ergebniß ist die Widerlegung der mechanischen Physik, an deren Stelle die qualitative Atomistik gesetzt wird.

Im dritten Capitel wird nun die Untersuchung über die Seele und ihre Verleiblichung in Angriff genommen. Ist nach dem Vorhergehenden die Seele ein individuelles, beharrliches Wesen, endliche Substanz, so erscheint ihr Bewußtseyn als der ideale, ihr selbst empfindlich werdende Ausdruck und Erweis ihrer Individualität, ihr Leib als der reale. Darum ist sie aber doch nicht völlig selbstbewußt, sondern zum größern Theil für sich selbst in Dunkel gehüllt, instinktiv vernunftmäßig wirkend. Sie verleiblicht sich, indem sie das specifisch ihr Verwandte an sich zieht und aus dieser Verbindung das Phänomen einer Körpereinheit hervorgehen läßt. Im ganzen Universum nämlich

waltet ein System von Einwohnungen des Höheren im Niederen, wodurch das letztere, soweit die eigene Natur es verstattet, zugleich der höheren Wesenheit mit theilhaftig wird und durch ein vorübergehendes Eingerücktwerden in dieselbe an ihren Vollkommenheiten Theil nimmt. Dieß ist darin begründet, daß das Wesen der Dinge nicht gegensätzlich, sondern stufenweise von einander verschieden ist. Der Begriff des Besitzens und des Besessenwerdens ist ein universeller. Alles Mächtige durchdringt und beherrscht das Niedere, assimilirt es seiner eigenen Natur und corporisirt sich daran unablässig, wie es die Stufenleiter der Wesen und ihr teleologischer Zusammenhang verlangt. Alles ist real, raum- und zeitsetzend und sich corporisirend, der Geist wie das niederste chemische Element; nichts ist aber bloß real, todt chaotisch, zusammenhangslos irrationell, sondern auch das unterste der Elemente ist dazu geartet, um als vielseitigstes Verleiblichungsmittel des Seelischen zu dienen und damit seine höhere Natur anzuziehen. Der menschlichen Seele ist die übermächtigste und vielseitigste Organisationskraft verliehen, mit der sie das Entlegenste der ganzen chemischen Stoffwelt zu ihrem Organe oder wenigstens zu vorübergehender leiblicher Ernährung zusammenzwingt. Dem analog ist der Leib auch im Kleinsten der Lebensweise und den Instinkten des Thiers angepaßt. Ist die menschliche Seele leibgestaltendes Kraftwesen, so bleibt sie im Wechsel ihrer leiblichen Bestandtheile dieselbe, und auch im irdischen Tode in ihrer Integrität bestehen. Von dem äußern Leibe mit seinen wechselnden Bestandtheilen ist der innere, bleibende, unsichtbare zu unterscheiden, der sich in der dynamischen Gegenwart der Menschenseele als Beharrliches im Stoffwechsel bezeugt. Die dynamische Gegenwart der Seele in ihrem Leibe schließt einen besondern Sitz derselben im Leibe aus. Sie reicht über alles bloße Nebeneinander hinaus als Gegentheil alles ruhenden Wo. Man kann daher nicht sagen, daß die Seele der Raumform unterworfen sey nach der Analogie irgend eines Körperwesens; sie vernichtet vielmehr alle (trennende) Wirkung der Ausdehnung im Leibe durch ihre Wirksamkeit; denn sie ist durch

diese Wirksamkeit ebenso sehr in allen Theilen ihres Leibes gegenwärtig, als sie doch selbst in ihnen allen die Einheit bleibt. Die Seele als ganze harmonisirende Thätigkeit ist ebenso in jedem Theile ihres Leibes vollständig gegenwärtig, als er selber durch diese dynamische Allgegenwart derselben in seinen getrennten Raumunterschieden erst dadurch zum einen und ganzen Organismus wird. Sie bewirkt die Ausdehnung ihres Leibes ebenso, als sie die trennende Bedeutung dieses Ausgedehntseyns überwindet. Es folgt hieraus, daß der ganze ungetheilte Leib Seelenorgan, Organ der Wirksamkeit der Seele sey. Ist der ganze Leib ein System von Organen, so ist das Nervensystem Seelenorgan im engeren Sinne, und dasselbe gliedert sich in der Art, daß gewisse Theile dieses Gesammtorgans den verschiedenen Richtungen der Seelenthätigkeit entsprechen müssen und behauptet werden muß, daß der Schlüssel zur vollständigen Deutung des anatomischen Baues des Menschenleibes nur in den psychischen Verhältnissen und Processen liegen kann. Geht nun der Verf. im vierten Capitel zur Betrachtung der leiblichen Vergänglichkeit und der Seelenfortdauer über, so sucht er zunächst jene organische Erscheinung, die man Tod zu nennen pflegt, in das rechte Licht zu setzen. Es folgt aus seinen allgemeinen Principien, daß das Sterben gar nicht Gegensatz des Lebens, sondern ein organischer Vorgang sey, welchen der Lebensproceß selber aus sich erzeuge. Der Lebensproceß ist eine ununterbrochene organische Erneuerung, welche nicht möglich wäre, ohne ganz ihm entsprechend den Todes-, d. h. den Ausscheidungsproceß in sich zu vollziehen. Dieser wiederholt sich in allen Theilen und Organen des Körpers während des Lebens immerfort und macht eben dadurch dessen Erfrischung und Gesundheit möglich. So aber bleibt die Seele selbst ihrer Substanz nach das schlechthin Uebermächtige gegen jede Gestalt des Lebensprocesses. In dem sogenannten Tode liegt aber durchaus keine andere oder neue Erscheinung vor. In ihm vollendet sich nur das Wiederabstreifen der sinnlich-chemischen Stoffe; die organische Seele, der innere Leib läßt vollständig die sinnlichen Medien fallen, wie er es unvollständig in

jedem Augenblicke seines Lebens that. Jenes Sichabwenden von der Stoffwelt geschieht nicht plötzlich, sondern in jenem Lebensrhythmus, der sich im Altwerden zu erkennen gibt, wobei noch das normale ruhige und kampflose Hinsterben von dem abnormen peinvollen zu unterscheiden ist. Das in das individuelle Leben eingetretene Nichtseynsollende äußert seine Wirkungen nicht bloß in der Art des Todes, sondern auch in der Verkürzung des Lebens. Die Todesfurcht entspringt aus dem Haften des Geistes am Sinnenleben; dem geistig Lebenden dagegen ist nicht bloß Furchtlosigkeit des Todes vergönnt, sondern selbst Liebe und Hoffnung desselben, in der Erkenntniß von einem ihm ursprünglich fremden Elemente befreit zu werden. Daher bleibt der Mensch auch nach dem letzten, uns sichtbaren Acte des Lebensprocesses in seinem Wesen ganz derselbe nach Geist und Organisationskraft (innerem Leibe), welcher er vorher war. Er kehrt nur in die unsichtbare Welt zurück und hat nur eine bestimmte Form der Sichtbarkeit abgestreift. Der Organisationskraft muß nur ein anderes Verleiblichungsmittel sich darbieten, um auch in neuer leiblicher Wirksamkeit dazustehen. Nun fragt es sich, ob es gelingen kann, schon im gegenwärtigen Leben die Spuren unseres künftigen Daseyns zu entdecken. Da sind denn die Erfahrungsanalogien aufzusuchen, welche aus der sicheren, offenkundigen Gegenwart in jenes dunkle Gebiet hinüberzuleiten geeignet sind. Die Zeit ist gekommen, wo dieses Gebiet von Untersuchungen ohne Vorurtheil und mit Besonnenheit betreten werden kann und zu betreten ist. Schon Kant schrieb — wenn auch nur hypothetisch — die Worte: „Es wird künftig einmal bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unaufhörlich geknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe." Herbart erhob die Frage, ob dorthin (in das Jenseits) noch, ohne Schwärmerei, sich ein Gedankenbild zeichnen lasse. Nach seiner Vorstellung einer völligen Leiblosigkeit der Seele im Jenseits konnte er im ewigen Leben nur ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen vermuthen. Unablösliches Wohl oder Wehe in sich

tragend sey sie dort unfähig, auch nur zu wünschen, daß ihr Zustand ein anderer seyn möge, obwohl nicht auszuschließen sey, daß eine göttliche Einrichtung auch darin Zweckmäßiges und Heilsames angeordnet haben möge. Fr. v. Meyer, Schubert, Eschenmayer sprechen von einem Aetherleibe, der nach dem Tode der Seele verliehen werde. Sie übersehen, daß wir jenen pneumatischen Organismus schon im gegenwärtigen Leben besitzen müssen und daß der Tod jenen inneren Leib nur vollständig zur Bewußtheit zu befreien habe. Fechner erwartet eine Theorie, welche Jenseitiges und Diesseitiges im Zusammenhang erklären werde. Baader hat aber diese Theorie längst in den Grundzügen gegeben, deren Hauptpunkte der Verf. vorträgt und als einen Punkt von weittragender Bedeutung den Satz hervorhebt, daß dasjenige, was wir gewöhnlich als höchst ungewisse Zukunft unendlich fern von uns wähnen, bereits in uns sey und wir in ihm uns befänden, womit er die innere Leiblichkeit meint. Verwandte Lehren finden sich bei Fr. Groos, Krause, Lindemann, Ernst Reinhold. Als Folge der Entsinnlichung im Tode dürfen wir in Bezug auf das ethische Verhalten im irdischen Leben einen tiefen Unterschied im Selbstgefühl vermuthen, welches der Seele künftigen Zustand begleiten wird, den der Bedürftigkeit nämlich oder den der höheren Genüge. Im Tode werden wir daher keinesfalls in die Weltlosigkeit hinausgestoßen seyn, sondern es wird uns die volle Welt in objektivem wie in subjektivem Sinne bleiben. So kann die Möglichkeit nicht fern liegen, daß es schon im gegenwärtigen Daseyn organische (Seelen-) Zustände geben möge, die als Anticipationen des Todes relative Entleibung zu nennen seyn würden. Es ist nun aber Thatsache, daß schon innerhalb des Zeitlebens sporadische Zustände eines höheren Bewußtseyns auftreten, in welchen wir die sinnlichen Schranken desselben gelockert finden, in denen die Seele raum- und zeitschrankenfreier percipirt und wirkt. Kann sich aber schon im Leibesleben jener innere Organismus und seine seherische Kraft entfalten, wenn auch selten anders als auf krankhafte und gestörte Weise, so ist ihr auch durch vernünftige Askese

eine Cultur zu stufenweiser Ausbildung zuzuwenden und gerade dann am meisten, wenn der Seele tiefste Kräfte in den Kampf gegen die verstockteste Sinnlichkeit zu rufen sind. Das volle Geistesdaseyn der Menschheit wird erst dann angebrochen seyn und die tiefste Ergänzung ihrer Anlagen gewonnen werden, wenn der Unterschied der Verstandesforschung und der praktischen Besonnenheit einerseits und andererseits der tieferen Vernunftinstinkte und stiller Beschaulichkeit in Eins gebildet seyn wird. Fragt es sich nun aber, nach welchen Analogien wir unser künftiges Daseyn zu denken haben werden, so erscheint dem Verf. ein bestimmtes Ausmalen jener Zustände darum unmöglich, weil sie einer wesentlich andern Sphäre angehören. Wenn er aber unsern künftigen Zustand als den einer vollständigen Entsinnlichung bezeichnet, so kann er darunter doch nur die Entmaterialisirung verstehen, denn eine vergeistigtere Weise der Sinnlichkeit muß nach seinen eigenen Voraussetzungen im Jenseits fortbestehen. Daß sich im Jenseits der Seele ein entsprechender Darstellungsstoff bieten werde, ist dem Verf. nicht zweifelhaft, nur hält er die nähere Beschaffenheit desselben nicht für erforschbar. Keineswegs kann unser nächster Zustand im Jenseits eine bloße Wiederholung des irdischen seyn, nur etwa unter veränderten äußeren Bedingungen. Er muß vielmehr eine Steigerung, eine Ausprägung unseres im irdischen Leben ausgebildeten Charakters enthalten, somit eine Zurückziehung ins Innere, tiefere Substantiirung und Vergeistigung des Persönlichen in uns. Steht die Fortdauer der Seelen im Jenseits fest, so erscheint nichts natürlicher als die Möglichkeit fortdauernder Gemeinschaft zwischen den irdisch Lebenden und den Abgeschiedenen. Eine eigentliche Sinnenvermittelung ist dabei nach dem Verf. auszuschließen und vielmehr ein innerer Bewußtseynsvorgang als Hellsehen, als Wachtraum anzunehmen, eine Bewußtseynsform, in welcher das Reale auf anders vermittelte Weise wahrgenommen wird. Es existiren viele beglaubigte Thatsachen, die an der Objektivität eines solchen Schauens nicht mehr zweifeln lassen. Jener (relativen) Entsinnlichung (Entmaterialisirung) und Vergeistigung des

nachirdischen Zustandes muß offenbar auch eine entwickeltere, schrankenfreiere Perceptions- und Wirkungsweise entsprechen. Eine solche kündigt sich aber schon in den entwickelteren Zuständen des Hellsehens an. Ihr Schauen und Wirken ist ein raumschrankenfreieres Sichversetzenkönnen in das Ferne und Fremde. Wir begegnen hier einer theilweisen Entleibung, bei welcher die „Sehe" nicht mehr der sinnlichen (materiellen) Empfindungsorgane bedarf. Scheint nun aber der Seele im nächstjenseitigen Zustand zwar nicht die innere Leiblichkeit zu fehlen, wohl aber die vollständige, dauernde und ausdrückliche Corporisation, so fragt es sich, ob nicht in einer noch ferneren Zukunft dem Geiste eine völlige Wiederherstellung zu einem eigentlichen, höher organisirten Leibe beschieden sey, was sich nur in Verbindung mit einer analogen Steigerung der Stoffwelt denken ließe. Kann nun hierüber die Anthropologie nichts bestimmen, so muß sie doch die Möglichkeit davon anerkennen, und sie kann daher die auf diesen Punkt bezügliche Lehre der Offenbarung als eine Ergänzung und Erweiterung ihrer eigenen Ergebnisse ansehen. Hat sich die Naturwissenschaft bereits zu dem Gedanken einer Geschichte des Universums erhoben, so wird sie auch einräumen können, daß einmal eine Steigerung der Gesammtzustände des Universums eintreten werde, welche man als eine Wiederherstellung desselben fassen kann. In einer Anmerkung zur dritten Auflage behauptet zwar der Verf. von dem abgelegten Bekenntniß nichts zurücknehmen zu können, räumt aber ein, daß seitdem in diesen Thatsachengebieten so viel Neues und Unerwartetes ermittelt worden sey, daß wir zu einer erweiterten Auffassung hingedrängt würden. Er verweist in diesem Bezuge auf das (in zweiter Auflage erschienene) Werk: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur von Max Perty, auf die Veröffentlichungen des Comités der dialektischen Gesellschaft in London, auf die Bibliothek des Spiritualismus von A. Aksakow und die Zeitschrift: Psychische Studien.

Nach diesen grundlegenden Bestimmungen sucht der Verf. im fünften Capitel des zweiten Buches das Hellsehen und die

Ekstase aufzuklären. Es ist Thatsache, daß beim Hellsehen die Perceptionen nicht durch Vermittelung der specifischen Sinnesnerven gewonnen werden. Je höher der Grad des Somnambulismus, desto mehr ist der Kranke allen durch die materiellen Sinne vermittelten Eindrücken verschlossen. Auch die öfter gemachte Annahme, daß im Hellsehen eine Versetzung der Seelenthätigkeit aus dem Hirn in den Sympathicus stattfinde, ist unhaltbar. Vielmehr geben die Thatsachen die Annahme an die Hand, daß der äußere Leib der inneren Sehe überall und in jedem Theile durchsichtig geworden sey oder aufgehört habe, eine isolirende und verdunkelnde Hülle für sie zu seyn. Das Localisiren der seherischen Perceptionen wäre dabei etwas Zufälliges oder Beliebiges. Alle Erfahrungen drängen zu der Annahme, daß hier, analog wie im Traume, alle Sinnesvorstellungen genannte Perceptionen bei einander sind, daß hier nicht ein Aggregat einzelner Sinne, sondern ein Allsinn waltet, d. h. das Vermögen der Seele, aus sich selbst jene Sinnesvorstellungen zu erzeugen und zu einem Gesammtbilde der Wirklichkeit zu verarbeiten. Daraus ergibt sich, daß unter gewissen Bedingungen die Seele auch ohne Vermittelung des Nervensystems, also auch des Hirns, Bewußtseynsakte vollziehen könne. Diese Annahme sollte Physiologen und Psychologen als heuristisches Princip dienen. Hier muß man sich erinnern, daß nicht der Leib, die Sinnennerven, das Hirn zu empfinden, Vorstellungen und Bewußtseyn zu erzeugen vermögen. Das Veranlassende der Bewußtseynsakte ist nicht das Hervorbringende, das Letztere ist allein die Seele. Dann aber kann das Veranlassende für die vorstellungerzeugende Seele möglicherweise unter Bedingungen auch von ganz anderer Beschaffenheit seyn, als jenes der äußeren Sinne. Behauptet der äußere Leib überhaupt nur die Dignität eines äußerlichen, qualitativ dem Seelenwesen ganz heterogenen Apparats, an welchen die Seele lediglich während ihres Zeitlebens gebunden ist, so wäre es ein völliger Widerspruch, die Möglichkeit auch anderer Vermittelungen auszuschließen. Wenn sich eine Gattung von Perceptionen und Wirksamkeiten der Seele

findet, welche nur unter der Voraussetzung einer aufgehobenen sinnlichen Vermittelung sich erklären läßt, so ist die Annahme begründet, daß eine solche wirklich eingetreten sey. Dieser Fall tritt nun im Hellsehen und verwandten Zuständen hervor, und solche Zustände können als ekstatische, d. h. dem äußern Leibe entrückte oder jenseitige bezeichnet werden. Dieser Gesichtspunkt wäre geeignet, in einer stetigen Folge von Erscheinungen aus dem Diesseits in das Jenseits hinüberzuleiten. Wenn z. B. in einem von Puysegur beobachteten Falle ein von ihm magnetisirter Knabe, welchem, infolge einer partiellen Hirnvereiterung, während des gemeinen Wachens das Gedächtniß fehlte und ein dem Blödsinn naher Geisteszustand obwaltete, jenes während des Somnambulismus nicht nur zurückerhielt, sondern in einem weit über die gewöhnliche Höhe eines Kinderbewußtseyns gesteigerten Maaße von Intelligenz und Urtheil seine ganze Vergangenheit zu durchschauen und theilweise prophetische Blicke in die Zukunft zu thun vermochte: so ist diese Thatsache von der entscheidendsten Bedeutung. Sie zeigt, daß hier der Bewußtseynsapparat nicht mehr im Hirn liegen konnte, daß vielmehr die Seele, in einem wechselnden Doppelleben begriffen, aus der Krankheit und Blödigkeit ihres gewöhnlichen Zustandes in eine andere Region sich zu retten vermochte, welche doch zugleich im Hintergrunde jenes kranken Bewußtseyns liegen mußte, da das Resultat derselben eben ein erhöhtes Gedächtniß der eigenen Vergangenheit war. Hierher gehört auch die Beobachtung, daß der Wahnsinn wie die Geistesblödigkeit kurz vor dem Tode verschwinden, ja daß der Geist nunmehr erhöhter, bewußter, sittlich gebildeter erscheint, als das bisherige dumpfe Leben es erwarten ließ, gleich als ob er hinter seiner verworrenen Erscheinung in tiefer Verborgenheit selbständig sich entwickelt habe. So lange hier also der Geist durch einen zerrütteten Organismus wirken mußte, konnte er auch nur verkehrt oder gehemmt wirken. Damit stimmen ganze Reihen von Beobachtungen und thatsächlichen Erscheinungen überein, wie die Geistesäußerungen erhöhten Grades wenig gebildeter Personen im somnambulen Zustande, die Aussagen aus

dem Scheintode, aus der Chloroformirung Erwachter, vom Ertrinkungstode Geretteter und andere verwandte thatsächliche Vorkommnisse, die der Verf. näher ausführt. Zustände des Bewußtseyns, in welchen das beschränkende, retardirende Zeitmaaß der Nervenwirkungen aufgehoben ist, wie in den Gedankenbewegungen der Somnambulen, können auch nicht mehr unter dem Einflusse eines sinnlichen Substrats stehen. Die Seele stellt in ihnen leibfrei vor und wirkt leibfrei. Selbst die gewöhnlichen Träume, mit Aufhebung des gemeinen Zeitverlaufs, fallen in jene Region. Danach muß in den wechselnden Zuständen des Lebens eine innigere oder weniger enge Verbindung zwischen dem Geiste und seinem leiblichen Apparate eintreten können. Schon der Traum deutet auf ein gelösteres Verhältniß des Geistes zu seinem äußeren Leibe. Es steht fest, daß lange fortgesetzte Abtödtung des Leibes die Tiefe, Helle und Lebendigkeit des Geistes merkwürdig zu steigern vermag, statt sie abzuschwächen. Die Behauptung, daß ohne Integrität des Hirns auch keine Integrität des Bewußtseyns möglich sey, wird durch die Erfahrung widerlegt, daß es keinen Theil des Gehirns gibt, den man nicht in jedem Grade zerstört gefunden hätte, ohne daß die geistige Entwickelung irgend merklich gelitten hätte. Thatsachen der Seelenversetzung sind erwiesen, wie in der Doppelgängerei, dem Sichtbarwerden der Gestalt des Menschen außer seinem Leibe auch für Andere (Uebertragung der Selbstschau auf Andere), wobei Seele auf Seele ohne materiell-leibliche Vermittelung wirkt. Wenn ein irdischlebender Geist sich selbst und Andern außer seinem Leibe erscheinen kann, so muß auch die Erscheinung jenseitiger Geister möglich seyn, nicht zwar als materiell-sinnliches Sehen, sondern als Geistes- oder Seelenvision. Subjektive Beimischungen solcher Visionen sind wohl unvermeidlich, und darum daraus für die Wissenschaft wenig zuverlässige Belehrung zu schöpfen.

„Seele und Geist“ ist der Gegenstand der Untersuchungen des dritten Buches der Anthropologie des Verfassers. Das erste Capitel zieht den Lebensproceß in Betrachtung. Aus dem Vor-

ausgegangenen wird als Ergebniß herübergenommen, nichts von Außen Stammendes könne ein organisches Wesen umgestalten, sondern nur es anregen zur eigenen Entwickelung von innen her; kein Eingegossenes, passiv Aufgenommenes oder Angezüchtetes sey in diesem Gebiete anzutreffen; der Weg der Lebensentwickelung gehe von innen nach außen, nicht umgekehrt; er sey Entfaltung der inneren Anlage des Wesens nach seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit. Es folge daraus, der Mensch sey geistig eigenthümliche Individualität, die vom ersten Beginn seiner zeitlichen Sonderexistenz, seit der Erzeugung, bewußtlos oder vorbewußt in ihm walte, deren erste Wirkung sich darin kund gebe, einen seiner geistigen Begabung entsprechenden leiblichen Organismus sich anzubilden. In diesem Sinne ist der Mensch beseelter Geist. Nun erhebt sich die Frage über die Natur des Seelischen, jenes Mittleren, durch welches der Geist den Leib als das äußere Gleichniß seiner selbst sich formt. Was ist also Leben, Lebensproceß? Der leibliche Organismus ist nicht für ein Ganzes zu halten, vielmehr ein Zusammengesetztes und Veränderliches, während die Einheit des beleibten Individuums jeden Augenblick an ihm hindurchleuchtet und constant sich behauptet. Die Ursache dieser Einheit kann weder in der Gesammtheit der Stoffe, noch in einem einzelnen unter den Stoffen liegen, sondern nur in dem Individuum, d. h. in der Seele desselben liegen. Nur die Seele kann als Grund der Lebensthätigkeiten im Organismus gedacht werden. Die Frage nach dem Grunde der Lebenserscheinungen ist die Frage: wie die Welt des Organischen überhaupt zu den blos mechanisch wirkenden Ursachen sich verhalte? Die Antwort ist: beide verhalten sich zu einander wie Mittel und Zweck, und es kann gesagt werden: die mechanisch-chemische Physiologie ist nichts mehr und nichts weniger, als die Vorschule zur eigentlichen Untersuchung, die allgemeinen Naturgesetze bezeichnend, welche vom Lebensprocesse benutzt werden, nicht aber den letzten Grund des Lebens selbst aufdecken. Die Ursache des Lebens kann nur die beharrliche Einheit eines Individuellen, einer Seele, seyn.

Dies bestätigt die eigenthümliche Entstehungsart der Organismen, im Gegensatze zur Entstehungsweise anorganischer Körper, so wie die Entwicklungsgeschichte der organischen Wesen. Die Einheit geht voran, die organische Grundgestalt präexistirt schon, die ganze Organisation ist in der Keimscheibe implicite oder potentia schon gegenwärtig und bewirkt die Gestaltung der Zellen und die Ausbildung des Organismus. So ist denn auch der Charakter alles Organischen Zweckmäßigkeit für sich selbst und zwar in allen Lagen, und daher ist zu sagen, daß die organische Kraft einer vollkommenen Vernunft gleich und dennoch bewußtlos wirkt. Wenn man nun diese Reihe von Erscheinungen im Instinkt zusammengefaßt hat, so muß man den Begriff des Instinkts auch auf die zweckmäßigen Thätigkeiten ausdehnen, aus denen der Lebensproceß zusammengesetzt ist. Zu unterscheiden sind dabei die Instinkte des Lebensprocesses, die sich lediglich auf die individuelle Selbsterhaltung beziehen, und die höheren Instinkte, deren Zweck zu allermeist die Erhaltung der Gattung ist. Der Lebens- und Verleiblichungsproceß kann also nur als ein Seelenvorgang begriffen werden. Die darin waltende bewußtlose Vernünftigkeit, als plastisch-künstlerische Macht wirkend, können wir nur als die intensivste Phantasiethätigkeit der Seele erklären. Wie intensiv diese plastische Phantasiethätigkeit wirken kann, davon gibt der Verf. eine Reihe merkwürdiger Belege an. Die Phantasie ist auch der eigentliche Quell der Lebensgefühle wie der Körperinstinkte. Bei intensiverer Umstimmung des Organismus steigern sich jene unbestimmteren Gefühle auch zu höchst lebhaften Phantasiebildern, ja zu eigentlichen Visionen und Hallucinationen. Diese Erscheinungen sind auch zu erklären durch die Voraussetzung, daß ein- und dasselbe Vermögen sowohl dort, in den leiblichen Vorgängen, als hier, in den Veränderungen des Bewußtseyns, thätig sey und nur verschieden sich äußere nach den Graden der Intensität, die es erlangt. Die sogenannten Körperinstinkte und ihre Heilthätigkeit stehen in Analogie mit den Heilträumen und Heilvisionen Magnetischer und sind dasselbe Produkt jener im Organismus wirkenden Intelligenz, welche

dort blos bis zur Form eines dumpfen Gefühls, hier bis zum bewußten Gestalten eines Bildes gelangt. Die Phantasiebilder endlich des Wahnsinns, die fixen Ideen, haben ihren Grund in bestimmten Leiden des bewußtlos bleibenden Theils des Nervensystems, reihen sich an jene Traumbildung organischer Stimmungen und wiederholen dieselben nur in Form eines habituellen Wachens. Alle diese Thatsachen bestätigen die solidarische Einheit des organischen und des Phantasielebens. Und so ist zu behaupten, daß die Phantasie gar nicht blos ein Geistesvermögen, d. h. eine lediglich der bewußten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sey; daß sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewußtes realisirendes wie ideelles Vermögen bilde und darum ganz gleicherweise in das Gebiet der Lebensprocesse, der bewußtlos zweckmäßigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene. Aus jenem Mittleren, aus jener ursprünglich uns eingebildeten bewußtlos künstlerischen Intelligenz allein läßt das alles genügend sich erklären, was mit der beidlebigen Natur unseres gegenwärtigen Daseyns zusammenhängt. Sie ist der eigentliche Vereinigungspunkt der beiden Seiten unserer Seele, des Organismus und des Bewußtseyns, die der Grund der unaufhörlichen Wiederspiegelung des Einen im Andern: einestheils der unwillkürlichen Wirkung organischer Beschaffenheiten und Stimmungen auf das Bewußtseyn, in Temperament und allem, was man als Einfluß des Leibes auf die Seele zu bezeichnen pflegt: anderntheils der ebenso unwillkürlichen Rückwirkung der bewußten Seele auf den Organismus, von der Physiognomie und dem mimischen Ausdruck an bis zu allem, was durch unwillkürliche Nachahmung, Uebung und Gewohnheit an der Leibesgestalt gebildet oder umgebildet wird. Auch die, wie man sagt, aus leiblichen Ursachen entspringende Geistesstörung findet hier ihren Ursprung und ihre Erklärung, wie nicht minder die aus geistiger Quelle hervorgehende. Die Lebensvorgänge sind also Seelenvorgänge und es bedarf nicht einer besonderen Lebenskraft, die zwischen die körperlose Seele und den seelenlosen Leib einträte. Es ist aber ein-

zuräumen, daß mit dieser allgemeinen Erklärung des Lebens aus der Thätigkeit einer plastischen, phantasiemäßig wirkenden Intelligenz noch kein einzelnes physiologisches Problem gelöst ist. Alle besondern Fragen müssen Gegenstand specieller Fachuntersuchungen bleiben. Die philosophische und die empirische Untersuchung sind zu unterscheiden und sollen sich gegenseitig unterstützen, erleuchten und bestätigen.

„Der Ursprung der Beseelung und die Stufen des Seelenlebens“ kommen im zweiten Capitel zur Untersuchung. Hier will nun der Verfasser den bekannten Gegensatz der Erklärungsversuche, der sich uns als Traducianismus und als Creatianismus vorstellt, nicht als einen ausschließenden betrachtet wissen. Die nachfolgende Untersuchung, sagt er, dürfte ergeben, daß beide Ansichten keineswegs in principiellem oder unversöhnlichem Gegensatze stehen, sondern daß jede von ihnen, neben oder eigentlicher in der andern, eine eigenthümliche Berechtigung anzusprechen habe. Da die Seele eine ebenso sehr reale, Zeit und Raum setzend = erfüllende, mithin in beiden gegenwärtige und real wirksame Substanz ist, so kann nach F. ohne Widerspruch behauptet werden, daß in der Zeugung die Aelternseelen sich vereinigen und daß aus dieser realen Verbindung der neue psychische oder organische Keim entspringe. Wie sich das geistige Princip dazu verhalte, soll später erörtert werden. Genug vorerst daß der Annahme nichts entgegensteht, daß die Aelternseelen in der Begattung aufs eigentlichste ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit zusammentreten lassen, ohne doch selber getheilt zu werden oder an ihrer innern Ganzheit zu verlieren. Daraus begreift sich als allgemeine Regel, daß durchschnittlich die Abkömmlinge nach Constitution und Temperament (nicht nach den geistigen Anlagen) die Mitte zwischen beiden Aeltern halten, d. h. daß das neue organische Individuum aus Vereinigung der Seeleneigenthümlichkeit seiner Aeltern hervorgeht. So erweist sich der geschlechtliche Erzeugungsakt als eine energische Durchseelung des neuen Lebenskeimes, in welchem die beiden zeugenden Geschlechtsindividuen ihre ungetheilte dem Ei und dem Sperma eingesenkte

Seeleneigenthümlichkeit daransetzen. Dabei zeigt die selbständige Lebensentwickelung des Neuentstandenen, daß hier eine innige Verschmelzung zur bleibenden Einheit eingegangen ist, welche durch das ganze Leben des Individuums hindurch sich behauptet. Das Erzeugte giebt sich aber nicht blos als das Produkt eines Mischungsverhältnisses, wie in den chemischen Processen, sondern es tritt ein Neues hinzu, die centrale Einheit des Individuallebens. Das neue Individuum zeigt nun in seinem Totalbestande zwar die gemeinsame Beschaffenheit der beiden Erzeugenden, in seinem Geschlechte aber gleicht es nur entweder dem einen oder dem andern. Daher scheint im Akte der Zeugung nicht zugleich auch das Geschlecht des neuen Individuums bestimmt zu seyn, sondern das Geschlecht scheint erst später in ihm durch den Grad und die Art der eigenen Entwickelung sich zu fixiren. Wiewohl nun der Geschlechtsgegensatz weit in das Gemüthsleben emporsteigt, so reicht er doch nicht mehr in den Geist, das eigentlich Menschliche, hinauf. Weil aber das Geschlecht durch den Zeugungsakt noch nicht fixirt erscheint, läßt sich die Geschlechtsdifferenz als das Werk einer vorbewußten (organischen) Selbstthat des Individuums auffassen, somit als etwas, zu welchem sich das geistige Princip indifferent oder transscendent verhält, und das durch die geistige Lebensentwickelung überwunden, zur vollen Menschlichkeit erhoben werden soll. Die Zeugung erwies sich uns als ein Seelenvorgang, nicht mehr und nicht minder, als auch die übrigen Lebensverrichtungen sich also erwiesen haben, nur mit dem Unterschiede, daß das ganze ungetheilte Seelenwesen in diesen Akt eingeht. Allein aus der Zeugung als eines Seelenvorgangs ist das neue Geschlechtsindividuum doch allein nicht vollgenügend zu erklären, sondern es muß hier ein Drittes, Höheres, erst Vollendendes hinzutreten. Es wäre gar keine Geschichte möglich, wenn nicht ein geistig Neues, der Genius, als Unvorhergesehenes und wahrhaft Jenseitiges dem wiederkehrenden Kreislaufe menschlicher Zeugungen sich einsenkte. Wo mit dem Eintritte der Geschichte Fortschritt und Perfektibilität sich zeigt, da muß auch eine geistige Neu-

schöpfung zugestanden werden, und wenn man überhaupt die Existenz von „Genien", neuschöpferischen Geistern in der Geschichte anerkennt, da wird man auch in gradweiser Abstufung eine solche originale Begabung jedem Menschengeiste zugestehen müssen. Bleibt der Individualität das festgefügte Band untheilbarer Eigenthümlichkeit getreu durch den ganzen Verlauf ihres organischen und bewußtgeistigen Lebens, so muß sie auch als Causalgrund des ganzen Verleiblichungs- und Entleiblichungsprocesses ihm vorangehen, wenn auch nicht auf zeitliche Weise. Es fragt sich jetzt, von wannen jenes Einende stamme, durch welches der Menschenseele im Momente der Zeugung der Stempel geistiger Individualität aufgedrückt wird. Dieser Grund kann nur ein transscendentaler seyn, ein Princip, welches, ohne stetigen Causalzusammenhang im Diesseits, ein neues (geistiges) Wesen aus der ewigen Welt der Realgründe in die Sichtbarkeit einführt. So ist jeder Mensch als Persönlichkeit übernatürlich (überorganisch) erzeugt und erweist sich als eine dem zeitlichen Beginne im Causalzusammenhang vorangehende Präformation eines seelenartigen Realen. Die in der ewigen Welt der Realgründe ideal oder latent unsichtbaren Realwesen, die wir Seelen nennen, versichtbaren und verleiblichen sich, sobald der organische Stoff sich ihnen darbietet und erscheinen dann als ihr eigener Anfang. Da der Begriff der Präformation nicht ein auf den Menschen eingeschränkter, sondern ein für die Seelenwelt universeller ist, so müssen wir nicht blos in der Menschengeschichte, sondern in der Geschichte der Erde ein allgemeines Fortschreiten, eine von innen her sich steigernde Vollendung anerkennen, welche schlechthin Neues, aus den Bedingungen des Bisherigen Unerklärliches, in den Umkreis der Erscheinung eintreten läßt. So wie nun von dieser Seite der Begriff zeitlicher Schöpfung gar nicht zu umgehen ist, so von der andern Seite her nicht der Begriff einer ewigen Schöpfung innerhalb der zeitlichen. Beide Begriffe, bisher als widerstreitend betrachtet, gehören vielmehr zusammen, gleich zweien integrirenden Hälften, die wechselseitig sich erklären und unterstützen. Ob der nothwendige Begriff der

Präformation als ideale Gedankenform, oder als Latenz (latente Realität) zu fassen ist, muß die menschliche Wissenschaft unentschieden lassen. Daß nicht jeder Mensch, obwohl an sich und in seinem inneren Wesen Genius, in seinen zeitlichen Geistesbethätigungen auch als solcher erscheint, erklärt sich daraus, daß im gemeinen Zeitleben nur der allergeringste Theil unserer geistigen Anlagen sich ins Bewußtseyn herauszubilden vermag. Seiner ewigen Natur nach ist Jeder Genius; in seiner Zeitlichkeit, in seinem sinnlich vermittelten Bewußtseyn erscheint nur ein Bruchstück davon. Das ganze Universum des unorganischen Stoffes ist nur der Schauplatz sich verleiblichender Seelen, aber eben darum sind diese das schlechthin ihm Jenseitige, Vorausgegebene. Sodann aber ist die Abstufung des Seelenuniversums eine ebenso reiche und in sich geordnete, und das Seelische des Menschenwesens ist als Gipfel desselben zu betrachten; nach Constitution und Temperament nämlich, wie nach ihren gemüthlichen Trieben sind die Menschen nicht original, sondern sie gleichen sich insgesammt nach gewissen durchgreifenden Grundzügen. Erst eine Stufe höher, im Geiste und in der Offenbarung der Ideen durch ihn entdecken wir das wahre Wesen des Menschen und den letzten Grund auch seiner geistigen Begabung. Hier aber zeigt sich ein neues Gesetz der Individuation. Jeder ist nach seiner geistigen Grundgestalt präformirt; denn geistig betrachtet gleicht kein Individuum dem andern. Dennoch reicht auch durch die Geister eine innere Wechselbeziehung, das durchgreifende Gesetz eines ergänzenden Zusammenhangs hindurch. Wie daher die Naturforschung anerkennen muß, daß in jeder Erdepoche die organischen Bildungen der Thiere und Pflanzen eine genau zusammenhängende Wechselbeziehung und einen übereinstimmenden Plan verrathen, in dessen System auch das Einzelnste harmonisch eingeordnet ist: gerade dasselbe muß auch vom Systeme der menschlichen Individuen gelten. Wie jenen die unorganische Stoffwelt zum Verwirklichungsmittel dient, so diesen das seelische Element, welches die Erzeuger ihnen darbieten. Nur so ist es erklärlich, wie in dem Naturwechsel der in sich zurücklaufenden menschlichen

Zeugungen eine Geschichte, die immer neue und immer andere Abfolge geistig verschiedener Generationen sich herausgestalten kann, und wie stetig und lückenlos eins an das andere sich anschließt und das Niedere immerfort zum Verwirklichungsmittel des Höheren sich darbietet. Diese Einsicht von der inneren Ewigkeit und Geschlossenheit des Menschengeschlechts, d. h. von seiner Einheit im ewigen Realgrunde der Dinge, welcher eben damit selbst nur als absoluter Geist gedacht werden kann, diese Ueberzeugung ist das Höchste, zu dem die Anthropologie auf ihrem beobachtenden Standpunkte sich erheben kann. Aber sie ist auch die tiefste und folgenreichste, weil sie die Immanenz der Ideen im menschlichen Geiste erschließt, und erklärbar macht, wie der Geist Gottes dem menschlichen sich einsenken und einen sich steigernden Offenbarungsproceß in der Menschheit eingehen könne.

Das dritte Capitel: „Seele und Geist" geht zunächst auf die Verwandtschaft wie auf den Unterschied der Thierseelen von der Menschenseele ein. Die Größe dieses Unterschiedes tritt in dem gewaltigen Umfang der Perfektibilität des Menschen wie in seiner Entartungsfähigkeit hervor. Bietet das Kindesalter des Menschen, besonders in seinem frühesten Stadium, die größte Analogie mit dem Thierzustande dar, so ändert sich diese Aehnlichkeit alsbald durchaus, und das Menschenkind zeigt schon zwischen dem zweiten und fünften Jahre das neue und mächtige Princip, welches in ihm waltet. Daß der Geist schon da sey, bevor er zu sich selbst kommt, davon legt er gerade im Kinde das kräftigste Zeugniß ab. Er arbeitet halb bewußtlos, darum aber am energievollsten, in den ersten Lebensjahren. Die geistigen Fortschritte, mit denen das Kind gerade in dieser Zeit die es umgebenden Außendinge, nicht minder die geistige Welt der Sitte, des Urtheils, der moralischen Zurechnung sammt den Sprachbezeichnungen für dies alles sich aneignet, sind die gewaltigsten und bewundernswerthesten im ganzen Menschenleben, welche jedes Kind aufs eigentlichste zum Genius stempeln und Zeugniß ablegen von der verborgenen Gegenwart und Intensität des geistigen Princips in ihm. Es ist erlaubt, das Thier im Ganzen um

eine Stufe höher zu rücken, als die bisher ihm angewiesen wurde, nicht um den Menschen ihm gleich zu stellen, sondern um gerade dadurch ihm erst den rechten Umfang und Inhalt seines Wesens zu sichern. Auch in dem Thiere liegt in der Seeleneigenthümlichkeit der eigentliche Grund von der Eigenthümlichkeit seiner Leibesgestalt. In den Thieren walten Seelengebilde von tiefster Absichtlichkeit, in ihnen begegnet uns ein Reichthum seelischer Abstufungen und Unterschiede. Auch sie bewähren sich als psychische Kunstwerke des schöpferischen Geistes von bewunderungswürdigster Mannigfaltigkeit; jedes verschieden von dem andern und alle doch verwandt unter sich mit der Seele des Menschen. Auch bei ihnen sehen wir ursprüngliche (vorempirische) Anlagen hervortreten und auch hier ist der Begriff der Präformation unentbehrlich und es kann gesagt werden, daß der Instinkt die allgemeine Idee der Thierspecies ist. Die Einzelthiere sind innerhalb des gemeinsamen Instinkts individualisirt. Ja die eigentlichen Instinktthiere zeigen etwas der Ueberlegung Analoges, indem sie ihre Instinkthandlungen zugleich den gegebenen Verhältnissen zweckmäßig anpassen und die entgegenstehenden Hindernisse zu umgehen suchen. Nach weiteren Ausführungen der Seeleneigenthümlichkeiten der Thiere und deren Aeußerungsweisen zeigt der Verf. daß, was man das eigenthümlich vollkommene Leben der Thiere nennen kann, an die Natur geheftet ist und bleibt, während der Mensch als perfektibel sich als übernatürliches Wesen bewährt. Denn die Erde und ihre Gaben sind für ihn nichts Letztes, Genügendes; er behandelt sie als Mittel und Werkzeuge seiner Umbildung, oft sogar im Gefühl seiner Uebermacht sie zwecklos zerstörend, sich als Herr der Erde und auch der Thiere innewerdend. Daher ist auch sein Leben ein mühsames, kampfvolles und muß in diesem Kampfe die innere Macht seiner Erfindsamkeit, den ganzen Umfang seiner Perfektibilität, aus sich herausleben. Dieser Kampf wäre sinnlos, wenn das Endziel des Menschen das Sinnenleben wäre. Nach weiteren Vergleichungspunkten des Seelenlebens der Thiere mit dem des Menschen bezeichnet der

Verf. den Menschen als Centralgeist, der die vereinzelten Strahlen seelischer Regungen in sich zusammenfasse und sie alle umschließe. Sämmtliche Thiergeister sind in seiner Einheit befaßt, bewältigt durch seinen Geist, ein specifisch Neues und Anderes. Alle specifisch menschlichen Eigenschaften laufen in der Grundeigenschaft selbstbewußter Einheit zusammen, welche auf dem geistigen Gehalte beruht, der in ihm mit der Geburt der Ideen hindurchbricht, ohne die er den Akt des Selbstbewußtseyns nicht zu vollziehen vermöchte. Es ist das Merkmal des Selbstbewußtseyns, die Eigenschaft des allgemeinen Denkens, der freibewußten Selbstbestimmung und der apriorische Inhalt der Ideen, welche das Wesen des Geistes bezeichnen. Was wir theoretisch wahr, was sittlich gut und ästhetisch schön nennen müssen, das erfahren wir nicht erst von außen, an der Wahrnehmung sinnlicher Dinge, es ist kein Resultat eines vermittelten oder erworbenen Bewußtseyns, sondern wir bringen diesen Maaßstab der Beurtheilung als einen ursprünglichen zur Betrachtung der Dinge mit hinzu. Aber der Geist hat nicht blos apriorische Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen) in seinem Bewußtseyn, sondern er ist seinem eigentlichen Bestande nach ein apriorisches, vorempirisches Wesen, dessen Anlagen, indem der Geist sich ins Bewußtseyn heraushebt, nunmehr auch in diesem Bewußtseyn wirkend, darin als ein Vorempirisches sich kenntlich machen. Das Vermittelnde und Ueberleitende aus der Bewußtlosigkeit in das Bewußtseyn ist die Phantasie, welche die Vernunft selber auf der niedersten Stufe ist. Der Phantasie des Menschen sind die Urgestalten der Dinge in magischer Bildlichkeit gegenwärtig, wie auch die ganze Mathematik der Raumwelt. Erst hieraus nimmt das Denken (die theoretische Vernunft) seinen Ursprung. Das apriorische (vorbewußte) Vermögen der Vernunft ist, ins Bewußtseyn eintretend, genöthigt, die enge Pforte der Sinne zu durchschreiten, und in Folge dessen ist sie in eine Beschränkung eingegangen, statt sich zu steigern und der ganzen eingeborenen Fülle bewußt zu werden. Dennoch ist diese depotenzirte Vernunft das einzig und wahrhaft Vermenschlichende in uns. Aus

ihr stammt alle Besonnenheit und Selbstbeherrschung, und nur wenn die Besonnenheit zugleich Begeisterung wird, Erfülltseyn vom Inhalte der Ideen, wenn eine mehr als menschliche Geistesgewalt ihn ergriffen hat, gewinnt der Mensch das innere Gegengewicht wider seine eigene niedere Natur. Nur das, was mehr als Welt ist, vermag das Weltlich-Endliche in ihm und außer ihm zu überwinden. Und so ist der Mensch, auf diesem Gipfel bewußter Entwickelung angelangt, auch in der Welt der Erscheinung geworden, was er an sich, in der tiefen Verborgenheit seines Wesens, schon ist oder war: ein vor- und übersinnliches, das Ewige in der Welt der Erscheinung ausgestaltendes Geistwesen, ein Offenbarer der göttlichen Geheimnisse der Geisterwelt, in deren Reiche die Sonne neuer Schöpfungen nie untergeht, und die eben den Inhalt der Geschichte erzeugt. Das Schlußcapitel des Werkes: „Allgemeine Ergebnisse" gibt in gedrängter Kürze eine Zusammenfassung der Hauptgedanken des Vorgetragenen, geht aber dann in geistvoller Vertiefung zu bedeutsamen Folgerungen über, und kann nicht wohl verfehlen, auf den Unbefangenen einen großen, tiefergreifenden Eindruck hervorzubringen.

Prof. Dr. **Fr. Hoffmann.**

A. Krause: Die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls. Lahr 1876.

Der psychologische Versuch, welchen der Verfasser macht, ist darauf gerichtet, die transcendentalen Bedingungen für das Gefühlsleben aufzuweisen, wodurch wir in den Stand gesetzt seyn sollen, die Gesetzmäßigkeit der Gefühle zu verstehn, jedes wirkliche Gefühl auf seine transcendentalen Bedingungen zurückzuführen. Nicht die empirischen Gefühle selber, über deren Existenz nicht a priori entschieden werden könne, sondern die transcendentalen Bedingungen, welche allein ein empirisches Gefühl ermöglichen, sollen hier aufgesucht werden. Der Verf. scheint in Absicht zu haben, die Kantischen Untersuchungen über die apriorischen Voraussetzungen des Wissens durch ähnliche Untersuchungen über das Gefühl zu ergänzen. Diese Aufgabe

erscheint ihm um so bedeutender, einen je größeren Umfang er dem Gefühle gibt, da das Gefühl nicht nur in das Gebiet der Sitte und des Rechts eingreifen, sondern ebenso die Grundlage für die Frömmigkeit, für die Aesthetik, ja für die Moral seyn soll (S. 7. 403). Das Gefühl wird wesentlich von ihm als intellektuelle Anschauung angesehen (S. 163), wie er es auch als Wechselwirkung von intellektueller Spotaneität und Receptivität (Anschauung im Kantischen Sinne) beschreibt. Wenn hierbei auch zu loben ist, daß der Verf. nicht wie manche Theologen in einen Dualismus zwischen Gefühl und Erkennen, zwischen Religion als Sache des Gefühls und Wissenschaft als Sache des Verstandes (S. 40) verfällt, wenn auch in dem Gefühl eine der Erkenntniß zugewandte Seite enthalten ist, so ist es doch einseitig, dasselbe nur als eine Form der Intelligenz anzusehen. Nimmt man noch dazu, daß das Wollen selbst von ihm als eine besondere Gefühlsform betrachtet wird (336) und daß der Verfasser sagt (S. 403): „die Wissenschaft von dem Gefühl des Guten ist die Moral, von dem Gefühl des Sittlichen die Ethik" (wie soll Beides unterschieden werden?), daß er Begriffe wie: Erlauben, Befehlen, Ergebung, Gehorchen, Aufmerken, Vermuthen, Neigung, Zuversicht, Entschiedenheit als Gefühle bezeichnet, die doch alle wesentlich intellektueller Art seyn sollen, so erhellt, wie sehr er den Willen als selbständige Größe in den Hintergrund stellt; und doch hätte ihn Kant vor solcher Einseitigkeit bewahren können, der die praktische Vernunft und das Sittlich-Nothwendige so bestimmt von der theoretischen Vernunft unterscheidet und, wenn irgend Etwas, die Freiheit als eine reale selbständige Größe anerkennt. Was die Eintheilung der Gefühle angeht, die den Hauptgegenstand des Buches ausmacht, so giebt es nach dem Verf. drei Arten der Gefühle: Gefühle der Wahrnehmung, welche die Gefühle des Raumes und der Zeit und der auf der Verbindung von Beiden beruhenden Bewegung, sowie Gefühle der Empfindung umfassen, Gefühle des Strebens, und Gefühle des Erwartens. „Das Streben ist gerichtet auf Erzeugung des in ihm lebenden Bildes, das Erwarten auf

Empfängniß der in ihm lebenden Anschauungen" (316). Der Verfasser hat die Meinung, daß die Gefühlsformen der Wahrnehmung „die sichtbaren Aeußerungen des Strebens und Erwartens darstellen" (S. 196). Haß und Liebe z. B. rufen nothwendig gewisse Bewegungen hervor; es sey ein gesetzlicher Zusammenhang zwischen den Gefühlen des Strebens und Erwartens und den Bewegungen, die ihnen entsprechen, weßhalb er diese Bewegungen auch auf Bewegungsgefühle zurückführen will. In Bezug auf das Verhältniß des Strebens und Erwartens ist der Satz nur zu billigen, daß Streben und Erwarten verbunden seyn sollen, da Erwarten ohne Thätigkeit (Streben) charakterlos und Streben ohne Anschauung inhaltlos seyn würde. Allein wenn der Verfasser aus dem Verhältniß von Receptivität und Spontaneität vermittels der Kategorien der Relation die verschiedenen Geistesvermögen construirt, wenn er ferner die drei oben bezeichneten Gefühlsarten wieder in Unterarten zu theilen sucht, indem er die Kategorien des Verstandes als Theilungsgrund anwendet, so ist er hier von unfruchtbaren scholastischen Irrgängen kaum freizusprechen. Man gewinnt den Eindruck, daß er seinen Abstractionen nachgegangen ist, ohne überall Fühlung mit den concreten Gefühlen zu behalten. Nach der Kategorie der Quantität soll z. B. Einheit als Erwartung Theilnahme, Einheit als Streben Regung seyn, Vielheit als Erwartung Spannung, Vielheit als Streben Eifer, Wenigheit als Erwartung Zerstreutheit, als Streben Schlaffheit, Allheit als Erwartung Inbrunst, als Streben Leidenschaft (!). Aehnlich soll nach den Kategorien der Qualität Position als Erwarten Hoffen, Position als Streben Begehren, Separation als Erwarten Trauen, als Streben Suchen, Limitation als Erwarten Bangen, als Streben Scheuen, Negation als Erwarten Fürchten, als Streben Hassen seyn u. s. w. Wenn man ferner hinzunimmt, daß er Zerstreutheit, Aufmerken, Erlauben, Befehlen, Ergebung, Gehorchen, Vermuthung und Anderes als Gefühlsformen bezeichnet, so dürfte deutlich seyn, daß er über die Grenzen des Gefühls noch keine klaren Vorstellungen gewonnen hat, was ebenso aus seinen Ausführungen

über die Gefühle der Wahrnehmung erhellen dürfte. Endlich wollen wir noch einen Punkt nicht ganz übergehen. Der Verfasser bemerkt am Schlusse seines Buches, daß am wichtigsten für unsre Zeit die Bedeutung der Logik des Gefühls für die Theologie sey; er hofft die Ebenbürtigkeit der Theologie mit allen andern Wissenschaften nachweisen zu können, da sie ebenso sichere Sätze aufstelle als die Naturwissenschaft, ja als die Mathematik. Die Thatsache in der Mathematik: ich schaue Raum an, sey eine gleiche Voraussetzung wie die: ich fühle Frömmigkeit; „beide Thatsachen seyen unerzwingbar, aber falls sie seyen, seyen ihre Gesetze nach denselben transscendentalen Bedingungen der Erfahrung geordnet" (403), die Dogmen der Religion seyen „die Wahrheiten des religiösen Gefühls in Formeln darstellbar und sicher wie die mathematischen Lehrsätze" (406). Hieran ist soviel richtig, daß die Religion etwas auf innerer Erfahrung Beruhendes ist, aber ob es ihr gleichgiltig seyn wird, wenn man das Gottesgefühl nur als ein Gefühl des Subjekts, als eine psychologische Thatsache bezeichnet, während es doch gerade als ein Gefühl der Abhängigkeit auf ein Absolutes hinausweist, das von uns unabhängig ist, also objektiv existirt, von dem wir uns abhängig fühlen, das ist eine Frage, die nicht mit dem Satze des Verfassers entschieden seyn kann (S. 404): „Lasset uns die ganze Welt und das Absolute vorläufig aus dem Sinne schlagen und erst uns selbst betrachten als Gegenstände der Erfahrung." Soviel der Verf. von Transscendentalem redet, scheint er doch seiner ganzen Stellung nach von objektiven metaphysischen Principien nichts wissen zu wollen. Spontaneität, Receptivität, Begriff und Anschauung, von denen er alles Uebrige ableitet, sind ihm psychologisch gegeben, und so bleibt der Verf. schließlich bei einem psychologischen Empirismus stehen. Das ist aber nicht minder für die Ethik als für die Theologie gefährlich: an die Stelle der Kant'schen unbedingten Forderung des sittlich Guten, welches schlechthinnige und unbedingte Geltung hat und in sich nothwendig und werthvoll ist, tritt hier eine psychologische Gegebenheit, indem das Gute Sache des Gefühls seyn soll. Auch

hier hätte ihn Kant warnen können, der vielmehr verlangt, daß das Gefühl von der praktischen Vernunft bestimmt werde, statt daß das Gefühl für das Gute bestimmend sey. Denn in letzterem Falle dürfte der Eudämonismus schwer zu beseitigen seyn. Immerhin aber ist der psychologische Versuch des Verfassers, wenn auch nicht, wie er (S. 403) zu glauben scheint, Epoche machend, so doch beachtenswerth, insofern er bestrebt ist, das Verhältniß zwischen Gefühl und Erkennen aufzuhellen.

Dorner.

H. Helmholtz: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. (Populäre wissenschaftliche Vorträge, Heft III. 1876.)

Unter den populären wissenschaftlichen Vorträgen des Herrn Professor Helmholtz befindet sich ein solcher über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, welcher eine ernste Kritik um so mehr herausfordert, als die große Autorität, deren der hochgeehrte Herr Verfasser in der wissenschaftlichen Welt genießt, für Viele maßgebend seyn dürfte. So möge es mir denn, wenn auch ganz ohne Autorität, gestattet seyn, für die absolute Gültigkeit der exakten mathematischen Wissenschaft einzutreten, und es möge dann nur das Wort der Wissenschaft ganz allein, ohne alle Unterstützung durch einen vielgeltenden Namen, wirken.

Wir müssen zuvörderst zwischen Definitionen und Axiomen unterscheiden. Definitionen werden zu Axiomen, wenn deren zwei von einander verschiedene für eine und dieselbe Sache gegeben werden, ohne daß wir beweisen könnten, daß diese dieselbe sey. Alle geometrischen Beweise sind im Grunde nichts anderes als Darlegungen der Identität einer durch mehrere verschiedene Definitionen bestimmten Sache. Wenn aber eine Definition vollkommen treffend ist, so muß sie a priori alle Merkmale ihres Gegenstandes und sonach auch jede andere mögliche Definition desselben umfassen. Und wir können in der That alle elementaren geometrischen Formbegriffe so definiren, daß von einem Axiom in der Geometrie überhaupt nicht mehr die Rede zu seyn braucht.

Nur Ein Zugeständniß verlangen wir, auf welchem aber die Möglichkeit des Messens überhaupt, und somit der Geometrie selbst beruht, und welches sonach nicht versagt werden kann. Dasselbe lautet: Jede Größe kann durch eine andere, ihr gleiche, substituirt werden. — Wenn die Meterlänge an meinem Stabe nicht der gleichen Länge an der zu messenden Linie substituirt werden könnte, so hörte in der That jedes Messen auf.

Wir bedürfen zur Begründung des ganzen Gebäudes der Geometrie nur solcher Definitionen der elementaren Formbegriffe, wie die folgenden:

1. Der Punkt ist ein absolut ausdehnungsloser Ort im Raume.
2. Der Weg, den ein sich bewegender Punkt zurücklegt, ist eine Linie.
3. Die Linie ist gerade, wenn die Bewegung des Punktes immer dieselbe Richtung behält.
4. Verschiedene Linien, welche die gleiche Richtung haben, sind parallel.
5. Der Unterschied zweier Richtungen ist ein Winkel. Er entsteht, wenn zwei gerade unmittelbar, oder die eine derselben mit einer parallelen zur andern nur Einen Punkt gemein haben.
6. Eine Größe durch eine andere ihr gleiche substituiren, ist messen.

Auf Grund dieser Definitionen können wir alle die Sätze, die wir seiner Zeit als Axiome kennen lernten, ganz strenge geometrisch beweisen. Wir werden dieß für die nachstehenden drei „Axiome" durchführen.

1. Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie unter einander gleich.

Gegeben ist also

$$\text{I. } a = c, \quad \text{II. } b = c.$$

Substituiren wir nun in I. für c das ihm laut II. gleiche b, so ergiebt sich $a = b$.

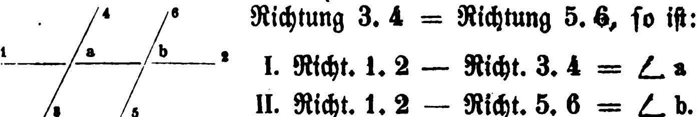
Da hier die Größe c das Maß für die beiden Größen

a und b ist, so ist der hier mittelst Substitution bewiesene Satz nichts anderes als eine zweite Definition für den Begriff des Messens.

2. **Durch Einen Punkt kann man nur Eine Parallele mit einer gegebenen Geraden ziehen.**

Dieser Satz ist demjenigen identisch: „Correspondirende Winkel an Parallelen sind einander gleich.“ Er galt zwar nicht als ein Axiom, weil er an sich nicht genügt, um das Parallelseyn der Linien zu definiren, aber er galt als unbeweisbar. Auf Grund der oben gegebenen Definitionen kann er jedoch leicht bewiesen werden.

Es seyen nämlich die Linien 3. 4 und 5. 6, an welchen die correspondirenden Winkel a und b liegen, parallel und sonach



Richtung 3. 4 = Richtung 5. 6, so ist:

I. Richt. 1. 2 — Richt. 3. 4 = ∠ a

II. Richt. 1. 2 — Richt. 5. 6 = ∠ b.

Substituiren wir nun in I. für Richtung 3. 4 die ihr gleiche Richtung 5. 6, so lautet die Gleichung I:

Richtung 1. 2 — Richtung 5. 6 = ∠ a;

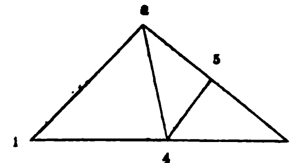
also ist Winkel a = b.

3. **Die gerade Linie ist der kürzeste Weg von Einem Punkt zum andern.**

Nachdem die gerade Linie als das Ergebniß der Bewegung eines Punktes in derselben Richtung, der Winkel aber als der Unterschied zweier Richtungen definirt wurde, so können die einzelnen Theile einer Geraden niemals einen Winkel mit einander bilden. Demnach ist das oben ausgesprochene „Axiom“ dem Satze identisch: „Zwei Seiten eines Dreiecks sind zusammen immer länger als die dritte.“

Da wir nun in der Folgeordnung der geometrischen Sätze der Beihülfe dieses Satzes zum Beweise weder des Satzes von dem Maße der Nebenwinkel auf einer Geraden, noch desjenigen von der Summe der Winkel im Dreiecke, noch auch dessen von der Gleichheit der Winkel an der Grundlinie eines gleichschenkligen

Dreieckes bedürfen, diese Sätze also logisch unserem Axiome vorhergehen und sonach als Hülfssätze zum Beweise desselben dienen können, so hat der nachstehende Beweis volle Geltung.



In jedem beliebigen Dreiecke 1. 2. 3, dessen Seite 1. 3 die längste und somit die einzige ist, von der man behaupten könnte, sie sey länger als die beiden andern 1. 2 und 2. 3 zusammen, können wir 1. 4 = 1. 2 und 3. 5 = 3. 4 machen; dann muß aber, da aus leicht ersichtlichen Gründen 3. 4. 2 nothwendig immer ein stumpfer, 3. 4. 5 aber ein spitzer Winkel seyn muß, der Punkt 5 immer zwischen 3 und 2 fallen, wonach 1. 2 + 3. 5 = 1. 3 und diese letztgenannte Seite des Dreieckes jederzeit um die Länge 2. 5 kürzer ist als die Summe der beiden andern Seiten 1. 2 + 2. 3.

Es werden nun Einwendungen gegen die bekannte Methode gemacht, die Congruenz der Dreiecke durch das Uebertragen des Einen auf das Andere zu beweisen, und solche zu erheben ist man vollkommen berechtigt, aber nicht darum, weil an verschiedenen Orten des Raumes die Construction congruenter Figuren etwa unmöglich seyn könnte, was der Definition des Raumes als der absolut homogenen Ausdehnung geradezu widerspräche, sondern nur darum, weil nach streng geometrischen Begriffen eine übertragene Figur nicht mehr dieselbe ist.

Trotzdem haftet aber die Mangelhaftigkeit der auf Grund des Princips der Uebertragung geführten Beweise nur am Worte und nicht an der Sache oder der Methode selbst, denn diese bleibt unverändert bestehen indem wir sagen: „Wenn wir auf dem einen der beiden gegebenen Dreiecke ein neues Dreieck aus lauter, denjenigen des andern gleichen Stücken construiren, so ist dieses so construirte Dreieck nothwendig jenem andern congruent, und wenn es mit dem ersten Dreiecke übereinfällt, so ist durch Substitution der Beweis der Congruenz der beiden gegebenen Dreiecke hergestellt."

Es tritt also hier nur die Substitution an die Stelle der

Bewegung. Die eine wie die andere sind Grundprincipien, und zwar die Bewegung dasjenige der Ausdehnung, die Substitution dasjenige des Maßes derselben. Nun ist es sehr begreiflich, daß wir die Gleichheit des Maßes zweier Ausdehnungen nicht ohne die Intervention des Grundprincipes alles Messens beweisen können; das Princip der Bewegung ist aber bereits in den Linienlängen selbst gegeben, da eine Linie ohne Bewegung nicht denkbar ist.

Was nun andere Aufstellungen des hochgeehrten Verfassers der Eingangs erwähnten Vorlesungen betrifft, wie diejenige einer besondern Vernunft, welche alle Dinge durch die Brille eines Raumes von nur zwei, oder andrerseits von vier Dimensionen, oder eines so und so verzerrten Raumes wahrnehmen sollte, so ist darüber nur zu bemerken, daß dießbezüglich die in denselben Vorlesungen anempfohlene Vorsicht, jederzeit zu prüfen, ob die etwa in Aussicht genommene Hülfsconstruction auch wirklich durchführbar sey, ganz besonders geboten erscheint. Den Beweis für die Möglichkeit der oben angedeuteten Hülfsconstructionen wird deren Autor aber schwerlich zu führen im Stande seyn; denn wie mich dünkt, überschreiten dieselben weitaus alle erlaubten Grenzen des Idealismus.

Wir müssen sonach dabei bleiben, daß unsere Vernunft rein mathematisch construirt ist, und der Wahrheit und absoluten Geltung ihrer Erkenntniß-a-priori vollständig versichert seyn kann.

Spalato, am 1. September 1877.

Th. v. Varnbüler.

Ueber Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. Ein Vortrag von Dr. Fritz Schultze, o. ö. Prof. d. Philosoph. a. d. K. Polytech. Hochschule zu Dresden. Jena, Hermann Dufft, 1877. 8. 27 S.

Es ist ein bedeutsames Kennzeichen der mit erneutem Eifer unternommenen philosophischen Studien, daß sie sich vorzugsweise auf Probleme der Erkenntnißtheorie erstrecken. Auch der „Rückgang auf Kant“, welcher als die causa efficiens der zu

erwartenden Vereinigung zwischen Philosophie und „exacter Forschung" angesehen werden kann, ist vorzugsweise nur ein Rückgang auf den erkenntnißtheoretischen Inhalt der Kantischen Philosophie. Freilich war auch nur dieser Theil des großen Systems geeignet, den Vertretern der exacten Wissenschaften eindringlich zu demonstriren, daß „Wissenschaft ohne Philosophie nicht möglich" sey. Während die exacten Wissenschaften die Objecte der Außenwelt untersuchen, hat es die Philosophie (so lange sie Erkenntnißtheorie bleibt) mit einer genauen Prüfung der geistigen Vermögen zu thun, durch deren Mithülfe eine Apperception der Objecte der Außenwelt stattfindet. Indem die Vertreter der exacten Fächer einer Untersuchung des subjectiven Factors jeder Erfahrung entrathen zu können glauben, geht es ihm wie jenen Mikroskopikern, die ohne genaue Prüfung ihres Instrumentes den mikroskopirten Objecten zuweilen Eigenschaften zulegen, die nicht dem Objecte, sondern der eigenthümlichen Beschaffenheit des Instrumentes zuzurechnen sind. Dem Mikroskope, welches immer dasselbe bleibt, ob man nun mit ihm mineralische, vegetabilische oder animalische Stoffe untersucht, sind die geistigen Vermögen, mit denen die mannigfachen Theile der Außenwelt aufgefaßt werden, zu vergleichen. Dieses aprioristische Element einer genauen Untersuchung zu unterziehen, betrachtet Fritz Schultze als die Aufgabe der Philosophie der Naturwissenschaft, deren Programm er in der vorliegenden Schrift kurz darlegt. Es ist klar, daß diese Philosophie keine Naturphilosophie im Sinne Schelling's oder Hegel's seyn kann, welche Beide aus bloßem Denken heraus die Natur zu construiren begannen; sie soll vielmehr eine Theorie des Wissens von der Natur werden (S. 22); „sie steckt genau die erkenntnißtheoretischen Grenzen ab und bestimmt exact das Gebiet einer wahrhaft kritischen Naturtheorie", welche das Bündniß zwischen Naturwissenschaft (im weitesten Sinne als Wissenschaft der Objecte der Außenwelt) und Philosophie fertig machen soll. Der Verf. hebt hervor, daß die Abneigung und Entfremdung der Naturwissenschaft von der Philosophie ihren Grund in der eigenthümlichen Entwickelung

der nachkantischen Philosophie habe. Vor Kant und zu Kant's Zeiten habe eine Scheidung der Philosophie von exacter Forschung nicht stattgefunden. Die vorkantischen Philosophen seyen zum großen Theil, wie Kant selbst, Vertreter der Naturwissenschaften gewesen. Im Alterthum habe selbst in jenen späten Tagen, als bereits Theilung der Arbeit eingetreten sey, eine „principielle" Scheidung nicht stattgefunden, sie sey erst eingetreten zur Zeit, da einerseits die Philosophie an die „dogmatischen Anhängsel" der Kantischen Philosophie anknüpfend und sich lediglich stützend auf die Macht des Geistes, der empirischen Forschung als eines zu schweren Hemmnisses bei ihren Operationen mit reinen Gedanken sich entledigte, und andererseits die exacten Wissenschaften zu einer Menge nur locker zusammenhängender Specialfächer wurden, welche die Philosophie als „blauen Dunst" belächelten. Der Verf. ist nicht blind gegen die „unleugbaren Vorzüge" des Einzelstudiums, aber er übersieht auch nicht die schweren Nachtheile, welche der Wissenschaft durch die Vernachlässigung der Philosophie erwachsen sind.

Die Specialisten hatten zwar Wissen, aber keine Wissenschaft; „sie trugen Steine zusammen, aber bauten kein Haus". Ihre Thätigkeit bestand im Sammeln und Beschreiben. Wo sie erklären wollten, da konnten ihre aus dem bescheidenen Material des Specialgebietes gewonnenen Begriffe nicht mehr zulangen, und diese scheinbar so exacten Erörterungen hatten demnach auch nicht mehr Werth als jene der Intuitionsphilosophie.

Der wirkliche Forscher, der nicht nur beobachten, nicht nur beschreiben, sondern erklären will, bedarf einer großen Reihe von Erscheinungen, die er in einem engen Specialgebiet nie vorfinden kann. Er muß vielmehr die Resultate der verschiedenartigsten Fächer in Causalnexus bringen. Aber auch wenn er dies nicht thut, muß er überall auf specifisch philosophische Probleme stoßen. Der Mathematiker macht sie geradezu zur Voraussetzung. Seine als so evident angepriesenen Sätze führen auf unbewiesene Axiome. Diese aber folgen aus der Natur von Raum und Zeit. Raum und Zeit aber sind philosophische Probleme. Was von der

Mathematik, gilt auch von der Mechanik. Physik und Chemie finden ihre Erklärung in der Atomentheorie. Das Atom als Erklärungsprincip kann innerhalb der physikalischen und chemischen Betrachtung nicht eruirt werden. Dies kann nur auf dem Boden der Philosophie geschehen. „Es handle sich in der Optik und Akustik um die Erklärung des Sehens und Hörens, es handle sich in der Linguistik um das Grundproblem derselben, die Entstehung der Sprache — nur die physiologische Psychologie, eine philosophische Disciplin, vermag, wenn überhaupt, die Räthsel zu lösen. Die Entstehung der Formen der Thier- und Pflanzenwelt ist das große Problem, auf dessen Lösung gerade heute Botanik und Zoologie alle Energie verwenden. Mag man nun nach alter Weise die Constanz der Arten behaupten, oder mit der Entwickelungstheorie die Flüssigkeit derselben verfechten, in beiden Fällen sind es philosophische Voraussetzungen, mit denen der Morphologe operirt." Der Verf. hätte eine Reihe von Beispielen herbeibringen können als Beweis, wie leicht die Herren der exacten Wissenschaft mit philosophischen Problemen umspringen, die sie als ganz selbstverständlich bei ihren Arbeiten zur Voraussetzung machen. Schon Schopenhauer erwähnt, daß das bekannte Lehrbuch der Physik von Pouillet Raum und Zeit als unmittelbar gegeben voraussetzt.

Der Verf. hätte auch Beispiele dafür bringen können, daß bloßes Beobachtungsmaterial, und sey es auch noch so umfangreich, der Forschung weniger Vortheil gebracht hat als scharfes methodisches Denken in philosophischen Begriffen bei sehr geringem Material (Keppler). Auch die Anticipationen Kant's und Schopenhauer's, welche Zöllner (Kometentheorie) den aus umfangreichen exacten Forschungen hervorgegangenen Resultaten hervorragender Naturforscher gegenüberstellt, beweisen die Macht philosophischen Denkens. Zöllner führt sogar die Rückschritte der Naturwissenschaften in England und Frankreich auf den Mangel klarer Anwendung erkenntnißtheoretischer Principien zurück. —

Der Verf. zeigt aber auch, daß die Philosophie ihrerseits

in enge Verbindung zu den exacten Wissenschaften treten muß (S. 18).

Aus der Vergleichung der verschiedenartigen Resultate der Einzelwissenschaften muß sie zu den diesen allen gemeinsamen Grundlagen zu gelangen suchen. Diese Grundlagen, die in der Natur der geistigen Beschaffenheit ruhen, will der Verf. entwickelungsgeschichtlich erörtern. An dem „hauptsächlichsten" Problem, dem der Causalität, „dem A und O" der Philosophie zeigt er dies (S. 22 u. f.).

Andere Probleme der Erkenntnißtheorie scheint der Verf. nicht gleichwerthig zu halten, denn er nennt seine Theorie am Schlusse sogar: „Die Entwickelungsgeschichte der Causalvorstellung." Wie ist das Verhältniß zu Raum und Zeit? Sollen diese entgegengesetzt der Kantischen Ansicht secundär seyn? Es muß abgewartet werden, wie sich der Verf. diesen Problemen sowie denen der Empfindung, Bewegung gegenüber in der ausführlichen Darstellung seiner Theorie verhalten wird.

Freilich will es uns bedünken, als ob für eine „entwickelungsgeschichtliche" Darstellung der Erkenntnißtheorie noch lange nicht jene Vorarbeiten geliefert seyen, die einer entwickelungsgeschichtlichen Darstellung auf andern Gebieten den Weg ebneten. Das völkerpsychologische Material scheint uns noch viel zu spärlich und vor Allem noch nicht hinlänglich gesichtet; die geistige Entwickelung der organischen Wesen (der Verf. kann doch innerhalb derselben nur graduelle Unterschiede statuiren) ist noch viel zu selten das Ziel eingehender Beobachtung gewesen. Man denke nur an die spärlichen Untersuchungen über die geistige Entwickelung des Kindes besonders im frühesten Stadium. Auch der Hinblick auf den derzeitigen Stand der Physiologie und Psychiatrie kennzeichnet das Unternehmen des Verf. als eine Aufgabe, vor deren Lösung die Götter ebensoviel Schweiß gesetzt zu haben scheinen als vor die Erlangung der ἀρετή. — Aber auch ohne Rücksicht auf das zu Erwartende bietet der Vortrag an und für sich, aus welchem wir nur das Wesentlichste auszogen, eine Fülle anregender Gedanken, wenn auch zu-

weilen die Darstellung etwas weniger populär hätte seyn können, wie beispielsweise auf S. 24 und 25. **Karl Kehrbach.**

F. Kirchner: Katechismus der Geschichte der Philosophie. Leipzig, Weber, 1877 (2 M. 50 Pf.)

J. H. von Kirchmann: Katechismus der Philosophie. Ebd. (2 M.)

Der erste dieser s. g. „Katechismen" — eine ebenso auffallende wie unpassende Bezeichnung, denn die Philosophie wie ihre Geschichte läßt sich natürlich nicht katechetisch behandeln — ist ein kurzes, skizzenhaftes, möglichst populär gehaltenes Compendium der Geschichte der Philosophie, bestimmt, dem s. g. gebildeten Publicum oder (wie die Engländer sagen) dem general reader, der gelegentlich einmal auch von der Philosophie und deren Geschichte Notiz nehmen will, die nothwendigsten Daten beizubringen. Es leidet zwar an mancher historischen Ungenauigkeit und mancher falschen oder doch sehr fragwürdigen Auffassung; auch macht sich der „Standpunkt" des Verf., d. h. seine eigene philosophische Richtung, die, wie es scheint, der einseitig-empiristischen Modephilosophie sich anschließt, in Darstellung und Beurtheilung der Systeme mehr geltend, als er (nach der Vorrede) meint. Immerhin indeß gehört die Schrift unter den vielen Versuchen ähnlicher Art zu den besseren.

Der zweite Katechismus ist selbstverständlich ein gedrängter, ebenfalls möglichst populär gehaltener Abriß von Hrn. v. Kirchmann's eigner Philosophie. Wir haben keine Veranlassung, uns mit seinem s. g. „reinen" Realismus, den wir bisher ignorirt haben, nachträglich auseinanderzusetzen. Wir begnügen uns daher, das neue Opus des Hauptvertreters dieser angeblich von allen idealistischen Elementen gesäuberten Realphilosophie den Anhängern derselben, die, wie der Verf. sich rühmt, täglich sich mehren, als übersichtliche Darlegung ihrer Principien und leitenden Gedanken zu empfehlen. **H. Ulrici.**

Kritik der reinen Vernunft. Von Immanuel Kant. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämmtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von Dr. K. Kehrbach. Leipzig, Ph. Reclam jun.

Eine in jeder Beziehung empfehlenswerthe Ausgabe, — empfehlenswerth wegen ihres außerordentlich billigen Preises (sie kostet nur 1 Mark), empfehlenswerth aber auch wegen ihrer Behandlung des Textes und der Correctheit des Drucks. Bekanntlich ist es eine noch unentschiedene Controverse, ob für das rechte Verständniß und die consequente Durchführung des Kantischen Kriticismus die erste oder die zweite Originalausgabe seines Hauptwerks den Vorzug verdiene. Es kam also darauf an, in einer neuen Ausgabe den Text jener beiden so zu combiniren, daß die Abweichungen der einen von der andern klar und übersichtlich hervortreten. Dieser Zweck ist vollkommen erreicht, wie sich sofort ergibt, wenn man in der Vorrede liest was über die „Anordnung des Textes“ gesagt ist. „Der Text der Ausgabe 1781 (A) ist zu Grunde gelegt. Derselbe ist auf das Genaueste mit der von 1787 (B) verglichen worden. Die Abweichungen von B gegenüber A bestehen: 1) in Weglassungen, 2) in Umarbeitungen, 3) in Zusätzen. Diese Verschiedenheiten sind auf folgende Weise durch den Druck sichtbar gemacht worden. 1) Stellen, auch einzelne Worte, welche in B weggelassen worden, zeichnen sich durch lateinische Lettern aus; außerdem bezeichnet eine Anmerkung unter dem Text die Stelle oder das Wort als Weglassung der 2ten Ausgabe (B). 2) Stellen von A, die in B umgearbeitet (gekürzt oder verlängert) worden, sind ebenso durch lateinische Lettern ausgezeichnet. Dieß gilt auch von einzelnen Worten, die in B durch andere ersetzt sind. Die Varianten folgen entweder unter dem Text oder als Supplemente. Eine besondre Anmerkung unter dem Text gibt in jedem einzelnen Fall Aufschluß hierüber. 3) Zusätze der 2ten Ausgabe sind in den Text der ersten eingefügt und zwar in [ ]. (Hiervon ausgenommen ist die Vorrede zur 2ten Ausgabe.) Eine besondre Anmerkung bezeichnet den eingeschobenen und eingeklammerten Text als Zusatz der 2ten Ausgabe. Die An-

merkungen des Verfassers sind durch (*), die des Herausgebers durch Ziffern (1) bezeichnet."

Die Orthographie und Interpunction, die in den beiden Originalausgaben stark variirt, ist durchgängig der neueren Schreibweise angepaßt und dadurch das störende Element, das für den Leser in einer ungleichmäßigen und ungewohnten Rechtschreibung liegt, beseitigt worden.

Bedenklich kann es erscheinen, daß der Herausgeber auch eine Reihe von „Textveränderungen" vorgenommen hat. Allein die Mehrzahl derselben sind nur Correcturen offenbarer Druck- oder Schreibfehler, die in die Originalausgaben sich eingeschlichen haben, und die übrigen bestehen meist nur in Umstellungen einzelner Wörter, Einschaltung eines Artikels oder einer Präposition, Verwandlung des Singulars in den Plural u. dergl. m., wo der Sinn und Zusammenhang solche Umstellungen, Einschaltungen &c. fordert. Außerdem sind alle Textveränderungen mit großer Genauigkeit in der Vorrede verzeichnet, so daß der Leser, der sie nicht billigt, sie wieder ausmerzen kann. Und mithin ist auch diese Freiheit, die der Herausgeber sich genommen, nur zu loben, weil dadurch das Verständniß des sehr schwer verständlichen Werks wesentlich erleichtert wird. Ein besondrer Vorzug endlich ist die durchgehende Seitenangabe der übrigen 7 Auflagen.

H. Ulrici.

Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung. Versuch der Auflösung eines Problems der physiologischen Psychologie von Dr. Carl Ueberhorst, Privatdocenten der Philosophie. Göttingen, 1876.

Die Abhandlung des Verf. hat den Vorzug vor allen mir bekannten Schriften gleichen Inhalts, daß sie die heikle Frage nach dem Ursprung der Gesichtswahrnehmung und insbesondre der Raumvorstellung nicht nur mit eindringendem Scharfsinn und gründlicher Kenntniß der Resultate der bisherigen physiologischen und psychologischen Forschung erörtert, sondern in gleicher Weise auf die Voruntersuchung über die Entstehung der Vorstellung überhaupt und damit über den Ursprung des Be-

wußtseyns eingeht. Diese Voruntersuchung ist meines Erachtens unerläßlich. Denn wo es sich um die Lösung eines psychologischen Problems, wie man dasselbe auch formuliren möge, handelt, überall kann man doch nur von Thatsachen des Bewußtseyns ausgehen. Die Frage nach der Entstehung dieser oder jener Vorstellung setzt aber diese Vorstellung als bereits entstanden voraus; und die Vorstellung, nenne man sie bewußte Sinnesempfindung oder bewußte Perception, Wahrnehmung, Anschauung rc., ist nur Vorstellung, weil und soweit sie mit Bewußtseyn verknüpft ist. Haben wir unbewußte Sinnesempfindungen, Gefühle, Perceptionen rc., so kann von ihnen doch nur die Rede seyn, sofern wir von bewußten Vorstellungen aus auf das Daseyn derselben zu schließen berechtigt sind. Alles, was wir von den unbewußten Vorgängen und Zuständen der Seele wie des Leibes zu ermitteln im Stande sind, hängt mithin ab von den wissenschaftlich festgestellten bewußten Vorgängen und Zuständen, und folglich von der Beantwortung der Frage, wie und wodurch uns überhaupt etwas zum Bewußtseyn kommt, von der ich dargethan zu haben glaube, daß sie die Grundfrage nicht nur der Psychologie, sondern aller Wissenschaft ist (s. Grundzüge der Psychologie des Menschen, 2. Aufl., II, S. 2 ff.).

Es gereicht mir zu großer Genugthuung, daß der Verf. diese Frage ganz im Sinne meiner Theorie des Bewußtseyns, die er Beneke und Anderen gegenüber ausdrücklich als die richtige anerkennt, erörtert und entschieden hat (S. 10 f. 14). Auch ihm beruht das Bewußtwerden (zunächst der Empfindungen) auf einem Unterscheiden und Vergleichen. Auch er setzt mithin eine „unterscheidende" Thätigkeit als die geistige, weil das Bewußtseyn vermittelnde, Ur- und Grundthätigkeit voraus. Und es ist nur eine scheinbare Abweichung von meiner Theorie, wenn er diese Grundkraft nicht als unterscheidende, sondern, vorzugsweise wenigstens, als „vergleichende" Thätigkeit bezeichnet; denn das Vergleichen ist ja doch nur ein Unterscheiden des Gleichen vom Ungleichen an den Objecten. Wirklich weicht er von meiner Theorie bloß darin ab, daß er von dem Bewußtseyn im „eigent-

lichen" Sinne noch ein „Vorbewußtseyn" unterscheiden zu müssen glaubt. Er führt dasselbe ein, indem er bemerkt: „Wir haben vorhin ein Denken kennen gelernt, dem die Aufgabe zufiel, die in der Anschauung enthaltenen Beziehungen zu entwickeln. [Dieß geschieht nach ihm durch die „vergleichende" oder, was ihm dasselbe ist, durch die „in Verhältniß setzende" Thätigkeit.] Dieses Denken geht dem gemeinhin sogenannten Bewußtseyn voraus, vollzieht sich also selbst noch unbewußt. Nun ist uns früher die Erkenntniß gekommen, daß jedes Denken ein Bewußtseyn der von ihm in Verhältniß gesetzten [verglichenen] Inhalte in sich enthält. Es muß also auch jenem unbewußten Denken ein solches zukommen, woraus mit Nothwendigkeit folgt, daß noch ein von dem gewöhnlichen verschiedenes Bewußtseyn besteht; und in der That ist auch bereits die wissenschaftliche Forschung vielfach auf seine Existenz hingetrieben worden, man hat es jedoch unpassender Weise zu einem Unbewußtseyn oder gar zu einem Gefühle gemacht. In Berichtigung dieses Fehlers wollen wir es jetzt als ein „Vorbewußtseyn" bezeichnen, um damit seine doppelte Eigenthümlichkeit auszudrücken, einerseits ein Bewußtseyn zu seyn, andrerseits aber dem eigentlichen Bewußtseyn noch vorauf zu gehen, ihm aber an Werth zugleich nachzustehen" (S. 12 f.). — Ich vermag dieser Deduction und ihrem Ergebniß nicht beizustimmen: sie scheint mir an Unklarheit zu leiden, und das Ergebniß einen Widerspruch zu involviren. Es ist zwar richtig, daß jedes Denken, weil und sofern es „ein in Verhältniß Setzen" und damit ein „Vergleichen" ist, „ein Bewußtseyn der in Verhältniß gesetzten Inhalte enthält". Aber es enthält dasselbe nur darum, weil ihm in und mit der vergleichenden (unterscheidenden) Thätigkeit die Sinnesempfindungen, resp. Anschauungen, die es vergleicht, immanent gegenständlich werden und damit zum Bewußtseyn gelangen. Und zwar entsteht dem Denken (der denkenden Seele) dadurch, daß es zunächst die Sinnesempfindungen, resp. Anschauungen als Objecte seiner Thätigkeit von sich (dem denkenden, unterscheidenden Subject) unterscheidet, implicite das Bewußtseyn, daß ihm solche Objecte

gegeben sind (daß wir Sinnesempfindungen ꝛc. haben); sodann dadurch, daß es diese Objecte von einander unterscheidet, das Bewußtseyn, was diese Objecte sind (worin die Bestimmtheit derselben, ihre Verschiedenheit von einander besteht). Aber dieß so entstehende Bewußtseyn ist das „eigentliche“ Bewußtseyn, das (bewußte) Vorstellen. Ich sehe nicht ein, warum noch ein ihm voraufgehendes „Vorbewußtseyn“ anzunehmen seyn soll. Dazu kommt, daß der Begriff desselben nach des Verf. Erklärung meines Erachtens einen Widerspruch involvirt. Er tritt klar hervor in der Folgerung des Verf.: „Es muß also auch jenem unbewußten Denken ein Bewußtseyn zukommen.“ Er liegt aber auch verhüllter Weise in dem Ausdruck „Vorbewußtseyn“ und der Eigenthümlichkeit, die der Verf. damit bezeichnen will, daß es nämlich „einerseits ein Bewußtseyn sey, andrerseits aber dem eigentlichen Bewußtseyn voraufgehe“. Denn was dem eigentlichen Bewußtseyn voraufgeht, kann doch nur im uneigentlichen Sinne als Bewußtseyn bezeichnet werden. Eben darin aber liegt der Widerspruch, daß es eigentlich kein Bewußtseyn ist. Auch sagt uns der Verf. nicht, worin der Unterschied desselben vom eigentlichen Bewußtseyn bestehe. Denn die Nebenbemerkung, daß es dem letzteren an „Werth“ nachstehe, trifft nicht das Wesen desselben, sondern kann sich doch nur beziehen auf sein Verhältniß zu andren Geistesfunctionen, auf unsre Schätzung seiner Leistungen im Vergleich mit denen des eigentlichen Bewußtseyns. Und in der That ist nicht wohl einzusehen, was denn überhaupt dieß Vorbewußtseyn zu leisten vermag oder leisten soll.

In einem zweiten Punkt wähnt der Verf. nur von meiner Ansicht abzuweichen oder sie zu berichtigen, während er sie in der That nur bestätigt. Er betrifft die wichtige Frage nach dem Begriff der Aufmerksamkeit. Der Verf. erklärt: „Die Aufmerksamkeit gehört zu denjenigen Zuständen der Seele, welche man, jenachdem sie mit oder ohne Bewußtseyn entstehen, als ein Streben oder Wollen bezeichnet, und zwar ist es ein Streben oder Wollen, welches den Zweck verfolgt, Empfindungen oder Anschauungen oder sonstige Zustände der Seele zu andern in

Verhältniß zu setzen, in unserm Falle gegebene Empfindungen von andern zu unterscheiden. Der fundamentale Fehler in Betreff der gewöhnlichen Auffassung der Aufmerksamkeit besteht darin, daß man sie im Allgemeinen zu den intellectuellen Gebilden der Seele zählt, und selbst Ulrici, der Anfangs auf dem richtigen Wege zu seyn scheint, hat sich schließlich diesen Irrthum zu Schulden kommen lassen" (S. 16). — Ich weiß nicht, wodurch ich diesen Vorwurf verdient habe. Nie und nirgend habe ich die Aufmerksamkeit als „ein intellectuelles Gebilde" bezeichnet. Im Gegentheil, meine Definition stimmt, wenn auch nicht den Worten, doch dem Sinne nach, genau mit des Verf. Erklärung überein. Auch mir ist das „Aufmerken" ein bewußtes oder unbewußtes (willkürliches oder unwillkürliches) Lenken der unterscheidenden (resp. vergleichenden) Thätigkeit auf einen bestimmten Punkt, also ein Streben oder ein Wollen, das den Zweck hat, Empfindungen, Anschauungen 2c., die bereits eingetreten oder deren Eintreten zu erwarten ist, von anderen zu unterscheiden. Die Differenz zwischen mir und dem Verf. besteht nur darin, daß ich zwischen dem „Aufmerken" und der „Aufmerksamkeit" noch unterscheiden zu müssen glaube, während er beides in Eins zusammenfallen läßt. Das Aufmerken (Aufmerksam werden) ist das durch irgend einen Impuls hervorgerufene Streben oder Wollen der Seele, ihr Unterscheidungsvermögen in Thätigkeit zu setzen und auf einen bestimmten Punkt zu richten, zu fixiren, zu concentriren; die Aufmerksamkeit dagegen die infolge eines solchen Impulses auf einen bestimmten Punkt gerichtete und an ihm sich vollziehende Thätigkeit des Unterscheidens. Insofern fällt mir die Aufmerksamkeit mit der unterscheidenden Thätigkeit in Eins zusammen; und darauf vielleicht zielt der Verf., wenn er mich des Irrthums zeiht, sie zu den „intellectuellen Gebilden" [Functionen?] gezählt zu haben. Aber nach meinen unzweideutigen Erklärungen giebt es keine Aufmerksamkeit ohne jenes Aufmerken, ohne die Function der Seele, durch welche sie ihr Unterscheidungsvermögen in Ausübung bringt und dahin oder dorthin zu richten vermag. Auch der Verf. muß meines Er-

achtens diesen Unterschied machen und macht ihn implicite, wenn er erklärt, die Aufmerksamkeit sey ein Streben oder Wollen, das den Zweck verfolgt, Empfindungen, Anschauungen oder sonstige Zustände der Seele „von anderen zu unterscheiden". Denn eben damit unterscheidet er das diesen Zweck verfolgende Streben oder Wollen von dem Mittel, den Zweck zu erreichen. Dieß Mittel ist die unterscheidende Thätigkeit, die keineswegs identisch ist mit dem voraufgehenden Streben oder Wollen, die vielmehr von diesem angeregt, gerichtet und geleitet werden muß, wenn der Zweck erreicht, das Streben oder Wollen verwirklicht werden soll. (Diese meine Ansicht habe ich bereits in der ersten Auflage meiner Psychologie, die der Verf. citirt, dargelegt und in der zweiten II, S. 27 ff. weiter ausgeführt und genauer begründet.)

Nach der skizzirten Erörterung der psychologischen Vorfragen oder wie der Verf. sich ausdrückt, „nachdem die erforderlichen psychologischen Vorkenntnisse erworben sind", formulirt er die Aufgabe, die er zu lösen unternommen, folgendergestalt: „Auf welche Weise entsteht aus der reinen Farbenempfindung die nach den drei Dimensionen ausgedehnte räumliche Anschauung? In diesem allgemeinen Probleme — fügt er hinzu — sind die zwei andern enthalten: 1) wie wir dazu kommen, gerade ein Raumbild anzuschauen, und 2) aus welchem Grunde die Farbenempfindungen eine ganz bestimmte Ordnung in jenem Raumbilde einhalten?" (S. 21). „Auf die erste dieser Fragen — fährt er fort — kann man versucht seyn, einfach im Sinne von Kant die Antwort zu geben, daß der Raum die apriorische Form aller äußern Erscheinung sey. Damit ist jedoch noch wenig gesagt, und man würde sich leicht solchen mißverstehenden Angriffen, wie sie Herbart gegen den großen Entdecker jener Wahrheit gerichtet hat, aussetzen. Es ist vielmehr in der Seele selbst der Factor aufzusuchen, aus dem erst dann, wenn die Bedingungen dazu vorhanden sind, die räumliche Anschauung sich entwickelt. Wir führen denselben hier gleich vor: er besteht ähnlich, wie das Denken, aus einer Selbstthätigkeit des Geistes, welche mit dem Namen eines „Ortsetzens" zu belegen am richtigsten seyn

dürfte. Er hat die zwiefache Aufgabe 1) den äußern Ort festzusetzen, der irgend einer Farbenempfindung zukommt, und 2) den Raum zu schaffen, welcher die nothwendige Vorbedingung dieser Oertlichkeit bildet." [Aber wenn der Geist „selbstthätig" den Raum „schafft", kommt dann der Antwort Kant's noch „Wahrheit" zu? Oder glaubt der Verf., es sey auch Kant's Meinung gewesen, daß der Raum vom Geiste „geschaffen" werde?] Da „die Oertlichkeit zwar die Räumlichkeit, nicht aber die Räumlichkeit die Oertlichkeit schon mit sich bringt", so stellt er „das Ortsetzen als das erzeugende Princip der angeschauten Räumlichkeit hin", bemerkt aber ausdrücklich, daß damit „die Entstehung einer Räumlichkeit nicht aus dem innersten Wesen der Seele, ihrer metaphysischen Natur, begreiflich gemacht", sondern nur „die doppelte Thatsache ausgesprochen werden solle, daß der Raum aus einer Selbstthätigkeit der Seele hervorgehe, und daß diese Selbstthätigkeit von andern psychischen Functionen, z. B. vom Denken, specifisch verschieden sey" (S. 22 f.). Von Schleiden rühmt er, daß er „mit Recht" von dieser Selbstthätigkeit behaupte, „sie wirke in doppelter Weise mathematisch, indem sie einerseits zu der Auffassung der Erregungszustände der Nervenfasern den Raum als allgemeine Form, in welche dieselben zusammengefaßt werden, mit hinzubringe, andrerseits nach Anleitung der Erregungszustände ebene und stereometrische Zeichnungen in diesem Raume ausführe". Den Namen indeß, den Schleiden für das Ortsetzen gewählt, indem er es als „eine productive Einbildungskraft" bezeichnete, verwirft er, weil derselbe zu unbestimmt sey. — Aber er selbst giebt dieser ortsetzenden Thätigkeit keinen anderen Namen noch läßt er sich unmittelbar auf eine nähere Bestimmung ihrer Wirkungsweise ein, sondern wendet sich zunächst zur zweiten der oben aufgestellten Fragen: „Wie kommt es nun, daß die Farbenempfindungen gerade in einer bestimmten Ordnung localisirt werden, daß eine Farbenempfindung beispielsweise links von dieser oder rechts von jener oder daß sie vor dieser und hinter jener erscheint? Die allgemeine Antwort lautet: Der Verschiedenheit der Oerter des Sehraums muß eine gleiche

Verschiedenheit der Motive der Localisation entsprechen, und diese Motive müssen so mit gewissen Farbenempfindungen verbunden seyn, daß gerade die letzteren und keine anderen an die durch die Motive vorherbestimmten Orte verlegt werden. Worin bestehen aber die Motive der Localisation?" Auf diese Frage giebt er — statt des inductiven Wegs den deductiven einschlagend und „vom Allgemeinen zum Besondern übergehend" — die Antwort dahin, „daß die Motive der Localisation in den durch die Erregung der Bewegungsnerven der Augen hervorgerufenen Innervationsempfindungen zu finden sind" (S. 23).

Er räumt zwar ein, daß mit der Berufung auf „Innervationsempfindungen" ein Begriff eingeführt sey, „welcher noch nicht auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen könne". Aber statt den eingeführten Begriff zu definiren, — worauf es doch vor Allem ankam, — bemerkt er, daß Spieß den Versuch gemacht habe, alle Muskelgefühle auf Empfindungen des Tastsinns zurückzuführen; daß Lotze diesem Verfahren im Allgemeinen zugestimmt, demselben jedoch insoweit widersprochen, als er eine Ausnahme für diejenigen Empfindungen statuirt, „in welchen wir ein Maaß der zur Bewegung unsrer Glieder aufgewandten Willenskraft besitzen"; daß Classen „erkannt" habe, daß die Innervationsempfindungen „bereits den Bewegungen vorausgehen"; daß endlich Wundt sich über sie „genauer" dahin ausgesprochen, „daß ihre Entstehung aus centraler Reizung hervorgehe" (S. 24 f.). Sonach scheint der Verf. anzunehmen (resp. zu definiren): Die „Innervationsempfindungen" seyen Empfindungen, welche aus einer centralen Reizung [also doch wohl des Gehirns] entstehen, den Bewegungen unserer Glieder „vorausgehen", und „das Maaß der zur Bewegung derselben von uns aufgewandten Willenskraft" anzeigen. — Aber die Willenskraft scheint nach bekannten Thatsachen nur auf die (an sich unempfindlichen) motorischen Nerven zu wirken: durch letztere wenigstens wird allein die Bewegung unsrer Glieder hervorgerufen. Sollen wir an den Innervationsempfindungen als „Empfindungen" zugleich ein Maaß der zur Bewegung unsrer Glieder aufgewandten Willenskraft besitzen, so

müßte, da dieselben der Bewegung der Glieder und somit nicht nur den Muskelgefühlen, sondern auch der Reizung der motorischen Nerven vorausgehen, die Willenskraft unmittelbar auch auf die sensibeln Nerven wirken, indem sie durch Reizung derselben die Innervationsempfindungen hervorriefe. — Oder welche andre Kraft wäre es, welche jene „centrale Reizung" bewirkte, aus der die Innervationsempfindungen hervorgehen? Aber ist es thatsächlich festgestellt, oder ist es bloße Hypothese, daß wir solche, zur aufgewandten Willenskraft in Verhältniß stehende „Empfindungen" haben, ehe eine Bewegung unsrer Glieder erfolgt? Ich habe meinerseits, trotz möglichst scharfer Selbstbeobachtung, nichts von ihnen entdecken können. Außerdem stimmt die Bemerkung: Classen habe „erkannt", daß die Innervationsempfindungen der Bewegung unsrer Glieder „vorausgehen", nicht überein mit des Verf. eigner Behauptung, wonach die Innervationsempfindungen „durch die Erregung der Bewegungsnerven der Augen hervorgerufen" werden, also der Bewegung unsrer Glieder nicht vorausgehen. Endlich leuchtet nicht unmittelbar ein, wie die so hervorgerufenen Innervationsempfindungen die „Motive für die Localisation der Farbenempfindungen" abgeben können.

Um dieß nachzuweisen, geht der Verf. auf die physiologische Specialuntersuchung des Modus der Augenbewegung ein, namentlich der beiden Punkte, „ob und wie die Bewegungen beider Augen von einander abhängig seyen", und „wie sich die jedesmalige Lage einer Netzhaut zur jedesmaligen Stellung des betreffenden Auges verhalte" (S. 26 ff.). Ich kann ihm in diese Untersuchung nicht folgen, weil ich mir über die Ergebnisse derselben kein Urtheil anmaßen darf. Ich muß es daher den Physiologen von Fach überlassen zu entscheiden, ob die Hypothesen oder Postulate, zu deren Aufstellung der Verf. sich berechtigt glaubt, zulässig seyen oder nicht. Ich begnüge mich zu bemerken, daß seine Theorie sehr complicirt erscheint, und nicht nur auf der unsicheren Grundlage des Begriffs der Innervationsempfindungen beruht, sondern auch auf gleich unsichere, der Ratihabition erst noch bedürftige

Hypothesen sich stützt. Ihr gegenüber erscheint mir meine Ansicht von der Entstehung der Raumvorstellung, die unmittelbar auf meine auch von ihm angenommene Theorie des Bewußtseyns sich gründet, einfacher, klarer und den psychologischen Thatsachen conformer. Ja es will mich bedünken, als ob sie auch mit den physiologischen Thatsachen, von denen der Verf. ausgeht, ganz wohl sich vertrüge und von ihnen unterstützt würde. Um so mehr bedaure ich, daß er sie nicht, wie die übrigen von der seinigen abweichenden Meinungen, einer näheren Kritik unterzogen hat. Da er sie gar nicht erwähnt, so muß ich annehmen, daß er sie verwirft. Da ich indeß nicht weiß, aus welchen Gründen dieß geschehen, so ist mir die Möglichkeit benommen, sie hier zu vertheidigen oder der seinigen gegenüber geltend zu machen. Ich richte daher nur die Bitte an den geneigten Leser, den betreffenden Abschnitt in meiner Psychologie (Thl. I, S. 233 ff. der zweiten Aufl.) gefälligst nachlesen und mit des Verf. sehr beachtenswerthem Versuche einer endgültigen Lösung des wichtigen Problems, um das es sich handelt, vergleichen zu wollen.

H. Ulrici.

L'analyse métaphysique. Méthode pour constituer la philosophie première par J. E. Alaux, professeur de philosophie à l'académie de Neuchatel. Paris, Sandoz et Fischbaber, libraires éditeurs, 1875. XXIV und 455 S. gr. 8.

Schon im Jahre 1860 gab der durch eine Reihe philosophischer Schriften in Frankreich bekannte Herr Verf. ein Buch heraus unter dem Titel: La raison, essai sur l'avenir de la philosophie. Es erschien damals mit dem Beisatze: „Erster Band.“ Das vorliegende Werk sollte als zweiter Theil desselben erscheinen und wird nun von dem Herrn Verf. mit den in dem früheren Bande ausgesprochenen Gedanken zu einem Ganzen vereinigt. Der Herr Verf. will nach der unter dem obigen Titel herausgegebenen Schrift dasselbe Ziel verfolgen, welches ihm schon bei der Herausgabe der Religion der Zukunft vorschwebte, indem er beide Werke vereinigt.

Er will durch Entwicklung seiner Methode der Metaphysik „das erforschen, was die Philosophie an und für sich (en soi) und was sie in der Menschheit (dans l'humanité) ist“. Wir kennen wohl keine andere Philosophie, als diejenige, welche in der Menschheit ist. Er wird indeß damit sagen wollen, er beabsichtige zu erforschen, was die Philosophie, objectiv betrachtet, sey und wie sie sich subjectiv nach den Auffassungen der einzelnen Menschen gestalte, so wie man mit Recht die Philosophie und die Philosophieen unterschieden hat. Er will die Nothwendigkeit der Philosophie darthun und durch sie ihre Aufgaben im Zusammenhange mit der Religion lösen. Er glaubt, daß durch die Philosophie alle Probleme, welche die Welt in Bewegung setzen (agitent le monde) gelöst werden können. Er will die Stellung der Philosophie im Gebiete der menschlichen Bildungsgeschichte nachweisen. Er vertheidigt den Spiritualismus ohne Annahme des Descartes'schen Dualismus, der „nicht minder dem Geiste der Philosophie, als dem der Wissenschaft widerspricht“. Man habe, sagt der Herr Verf., sich bemüht, diesen Dualismus zu bemänteln (à pallier) bald durch Negation des Objectiven, bald durch Zurückführung des Seyns auf das Denken“; es sey diese Auffassung ein Fehler des dualistischen Gedankens, und in unserer Zeit herrsche mehr eine ehrgeizige (ambitieuse) als eine originelle Philosophie; wir hätten gegenwärtig „ein Interregnum, in welchem, wie in allen Interregnen, sich die Masse (la foule) des Thrones bemächtige, in welcher die [exacten] Wissenschaften sich die Herrschaft in einem Gebiete anmaaßen (usurpent un empire), das ihnen nicht angehöre“ (S. IX). Der Herr Verf. kann natürlich dabei nicht die Philosophie in ihrer Gesammtheit, sondern nur zunächst diejenige im Auge haben, welche er bekämpft, und zwar vorzugsweise den französisch-englischen Positivismus. Er spricht sich gegen die Erfahrungsmethode aus und vertheidigt die rationelle, welche nach seiner Anschauung im Gegensatze sind. Man könne ihm vorwerfen, sagt er, daß er der Wirklichkeit gegenüber die demonstrative Methode anwenden wolle. Man habe ihm vorgeworfen, daß, wenn er die Metaphysik begründen

wolle, er dieses durch die Metaphysik thun wolle; daß man die Metaphysik nur metaphysisch (metaphysiquement) treiben könne, also dabei nie zur Erfahrung gelange, daß schon in der Metaphysik als einem Demonstrationsversuche der Wirklichkeit der Widerspruch liege; man habe darum seiner metaphysischen Methode die experimentelle als eine widerspruchslose entgegengesetzt.

Der Herr Verf. unterscheidet die reine und die angewandte Philosophie. Jene ist ihm die Metaphysik, diese die Moral. Die Philosophie unterscheidet sich nach ihm also, wie er S. XII ausdrücklich sagt, nur dadurch von der Metaphysik, daß jene auch noch die Moral oder Ethik in sich faßt. Die Metaphysik ist ihm gleichbedeutend mit theoretischer oder speculativer Philosophie. Aber offenbar wird hier der Begriff der Philosophie zu eng genommen. Sind doch Logik, Psychologie, Aesthetik Theile der Philosophie. Die Philosophie hat nach dem Herrn Verf. nicht zum Zwecke, zu bewirken, daß man die Dinge erkennt (de faire connaitre), sondern daß man seine Pflicht begreift, und die Vernunft muß zum Begreifen dieser Pflicht „die Ordnung der Dinge in ihren Beziehungen zum Menschen entwickeln“ (reconstruire). Die Wirklichkeit ist dem Philosophen „wahr“, d. h. sie ist „nothwendig in ihrer Beziehung zur denkenden Vernunft“. Wenn der Vernunft eine „Thatsache gegeben ist“, so entsteht in ihr ein Gedanke derselben. Aus diesem Gedanken entwickeln sich andere Gedanken und aus ihnen folgert man (en tire) andere Thatsachen. Der Zusammenhang der Gedanken leistet die sichere Gewähr (garantit) für den Zusammenhang der Thatsachen. Die Vernunft schafft die Welt wieder nach Maaßgabe ihrer Erkenntniß derselben. So kann nur das Denken der Vernunft die wahre Methode geben. Es beherrscht auch die Elemente der Erfahrung. „Man erkennt, heißt es S. XIII, durch die äußere und durch die innere Beobachtung, durch das Zeugniß der Menschen und durch Unterricht, aber diese beiden letzten Mittel der Erkenntniß geben nur Analogieen zu dem, was man außer sich und in sich durch seine eigene Erfahrung erkennt. Wer kennt bei all dieser Beobachtung den Ursprung und die Be-

stimmung (la destinée) des Menschen? Weder äußere noch innere Beobachtung noch Zeugniß Anderer können uns darüber vergewissern. Man sagt, das Wort eines begeisterten Menschen, ein Prophet, ein Mann der Offenbarung, das Wort Gottes könne vielleicht diese Gewißheit geben. Aber was wird uns die Gewißheit geben, daß dieses Zeugniß wahr ist? Nur die rationelle Methode kann dieses, welche uns in den Stand setzt, das zu begreifen, was man erkannt hat, und es ist nothwendig, das durch das Erkennen Aufgefaßte zu begreifen. Das, was uns das bloße Erkennen nicht gibt, muß uns das Begreifen zur Wahrheit machen. Weder die Erfahrung allein, noch eine die Erfahrung verachtende Philosophie führen dahin. Die wahre Methode wird bezeichnet als eine transscendente, eine innere Uebereinstimmung der Erfahrung und der Vernunft bezweckende. Sie geht von der Erfahrung aus, um sich über sie zu erheben und durch die sichtbare Wirklichkeit die innere Wirklichkeit zu bestimmen (S. XIII). Der Herr Verf. will nun in dem vorliegenden Buche die Grundsätze eben der Methode entwickeln, nach welcher der nothwendige wechselseitige Zusammenhang in der äußern Ordnung der Dinge und in der innern Ordnung der Ideen, die einander entsprechenden Beziehungen der äußern und inneren Welt begriffen werden.

„Es gibt, lesen wir S. XIX, nicht vier Philosophieen, nicht einmal nur zwei; es gibt nur eine Philosophie. Der Gegenstand derselben bestimmt die Methode und die Methode zeigt ihren wesentlichen Inhalt (le contenu essentiel) an. Die Philosophie hat zum Gegenstande nicht die Dinge, sondern das Denken, den Grund (la raison) der Dinge in ihrer Beziehung zum Menschen. Ihr wesentlicher Inhalt ist das Dogma der nothwendigen Uebereinstimmung (conformité) der Thatsache und des Gedankens. Die Philosophie macht uns die Dinge durch ihre sie bildenden Gedanken (idées constitutives) begreiflich, sie verlegt in den menschlichen Geist die göttliche Vernunft. Sie ist Idealismus. Der Idealismus ist das Postulat des Rationalismus, in welchem der Herr Verf. die allein richtige Methode

für eine Wissenschaft des Grundes der Dinge erkennt. „Außer dem Idealismus, sagt er, gibt es keinen Rationalismus, oder es ist ein inconsequenter Rationalismus. Außer diesem Rationalismus, der zum Idealismus führt, gibt es keine Philosophie. Die Geschichte der Philosophie ist also die Geschichte des Idealismus." ...... „Wenn man die Philosophie nach der Erfahrungsmethode darstellt, so ist dieses gerade eben so viel (équivalent), als wenn man ihren wahren Gegenstand leugnet. Wenn man von andern Principien ausgeht, kommt man auf einen Irrweg und findet nie den wahren Gegenstand der Philosophie. Man werfe, wird S. XX bemerkt, dem Idealismus vor, er gehe von der Voraussetzung des der menschlichen Seele ursprünglich eigenen (infuse) Wissens aus; man wirft ihm vor, er gehe vom Denken aus, anstatt die Außenwelt zu betrachten, er sey nicht im Stande vom Subjecte zum Objecte zu gelangen, von der Abstraction zur Wirklichkeit, indem er Subject und Object in ihrem Unterschiede aufgebe oder verwische (les confondant), die Ontologie zur Logik mache. Das letzte Ziel des Idealismus, sagt man, ist die „Negation des Universums, indem man es blos im Gedanken nachweisen will entweder mit einem Uebergehen oder mit einer Identificirung der äußeren Welt gegenüber dem Gedanken" (S. XXI). Das Problem des Idealismus, von den Gedanken zu den Dingen zu kommen oder die Beziehung, das Verhältniß der Gedanken zu den Dingen zu begründen, sey freilich noch nicht gelöst. Der Idealismus konnte sich nur stammelnd ausdrücken (il n'a pus que balbutier) über die Aehnlichkeit der Dinge und der Gedanken. „Plato, heißt es S. XXI, macht die Dinge zu Bildern, zu den Kopieen der Gedanken; ihre Originale sind ihm die Ideen. Locke macht die Ideen zu Bildern der Dinge, zu Kopieen derselben. Ihm sind die Dinge und nicht die Ideen das Ursprüngliche. Beide Antworten auf die Frage nach dem Verhältnisse der Dinge und Ideen sind gleich wenig befriedigend (vaines). Man nimmt mit Pythagoras die Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen, mit Plato die Aehnlichkeit mit den Ideen an. Aber, da man den Uebergang (le pas-

sage) von den Ideen zu den Dingen nicht vollziehen kann, verliert man sich in Abstractionen, leugnet entweder die Realität der Welt oder construirt sie aus seinen Gedanken, meint, man habe eine Ontologie fertig, während man eine Logik gemacht hat. Der Idealismus fängt mit Pythagoras an, der die Zahl, und endigt mit Hegel, der den Gedanken zur Substanz macht." Die Ideen sind nach dem Herrn Verf. weder die Abbilder der Dinge, noch die Dinge die Abbilder der Ideen. Die Dinge sind nicht an sich (en elles mêmes), sondern nur in ihren Beziehungen (rapports) erkennbar. Es gibt „keinen Uebergang von der Idee zum Seyn" (S. XXII). Denn durch die Idee gewinnt man noch kein Seyn. Das Seyn empfinden, fühlen wir, aber wir erkennen es nicht. Da uns durch die Empfindung ein Seyn gegeben ist, so erkennen wir es nicht an sich, sondern nur in seinen Beziehungen oder Verhältnissen. Die Existenzen sind Gegenstände unsres Empfindens, ihre Beziehungen oder Verhältnisse Gegenstände unsrer Erkenntniß. Wir gehen nicht von der Idee zum Seyn über, sondern wir gehen vielmehr, da uns die Gewißheit des Seyns durch die Empfindung gegeben ist, durch den Gedanken desselben auf alle andern Gedanken über, welche mit dem Gedanken des Seyns verwandt sind. So erscheinen uns die Ideen nur als die Beziehungen einer von uns durch die Sinne empfundenen Existenz zu einer andern ebenfalls nur durch das Gefühl der Sinne auf uns wirkenden Existenz.

Die Metaphysik will also eine Methode (S. XXIII), welche nicht vom reinen Gedanken, sondern von dem Gedanken eines gegebenen Seyns ausgeht und daraus alle andern Ideen in ihrer nothwendigen Beziehung zu diesem Gedanken nachweist.

Aber wenn der Herr Verf. von der Idee des Seyns ausgeht und das Seyn doch nur empfunden und nicht gedacht wird, so hat er den Uebergang vom Seyn zum Denken selbst vollzogen, welchen er vorher als unmöglich bezeichnet hat. Das Seyn an sich läßt sich allerdings nicht erkennen, wir haben, wie Kant sagt, nur das Ding in der Erscheinung, nicht aber das Ding

an sich. Das Ding ist für uns nur da, weil wir es vorstellen. Im Momente, in welchem unsre Vorstellung aufhört, hört das Ding für uns auf. Das Subject setzt das Object voraus, wenn es erkennen soll. Uebrigens ist der Uebergang vom Seyn zum Denken schon im Selbstbewußtseyn vorhanden. Das cogito, ergo sum ist nicht ein Syllogismus. Es ist unmittelbar durch die Gewißheit meines Denkens die Gewißheit meines Seyns gegeben. Nur beim äußern Seyn, beim Seyn der Dinge kann von einem unvollziehbaren Uebergange die Rede seyn, weil es dem Subjecte unmöglich ist, außerhalb der Subjectivität die Welt zu empfinden und zu denken. Jedem ist die Welt das, als was er sie empfindet und denkt. Dabei aber steht Zweierlei fest, daß ich mich nicht denken kann, ohne mich zu unterscheiden von dem, was ich nicht bin, ohne mich als denkendes Subject dem gedachten Objecte entgegenzusetzen, und daß das, was ich von mir als Nichtich unterscheide, nicht zu mir gehört, wenn ich auch einen Gedanken von ihm habe, sondern ein Anderes meiner selbst ist. Dabei komme ich allerdings nicht über das Denken hinaus, aber die Gewißheit meines Seyns liegt in der Gewißheit meines Denkens, und die Gewißheit dieses Seyns steht ja nur dadurch fest, daß ich es von einem andern Seyn unterscheide, das mir eben dadurch ebenfalls gewiß ist.

Der Herr Verf. beginnt mit dem, was er den wissenschaftlichen Positivismus in der Philosophie nennt (S. 1 bis 39). Er sucht hier zu zeigen, daß es nur eine wahre Philosophie gibt, und daß dieselbe gemäß der Natur unsres Geistes nur von der Metaphysik ausgehen könne. Er unterscheidet vier Systeme, den Spiritualismus, Materialismus, Skepticismus und Mysticismus, und findet in dem ersten die einzig wahre Philosophie. Er gibt Beispiele von Wahrheiten, welche durch die Erfahrung nicht gewonnen werden können. Er bezeichnet es als einen Irrthum, wenn man die Philosophie auf die Psychologie oder die Geschichte zurückführt, und sucht zu zeigen, daß jeder nur dann philosophire, wenn er metaphysisch zu Werke gehe, daß jeder Philosoph seine Meta-

physik habe, daß man also nothwendig vom Denken ausgehen müsse als dem Princip aller Philosophie.

Hierauf geht der Herr Verf. zur metaphysischen Analyse über.

Sie zerfällt in fünf Hauptstücke. Das erste Hauptstück behandelt die Methoden. Der Herr Verf. sucht hier zu zeigen, daß die Philosophie die Wissenschaft ist, daß jede andere Art, sie zu definiren, als falsch bezeichnet werden muß; er macht auf die Schwierigkeit der Auffindung einer „absoluten Methode" aufmerksam; er untersucht den Begriff der Gewißheit und findet ihr Kriterium in der eigenen und zugleich in der allen gemeinsamen Vernunft. Er geht zur Untersuchung der verschiedenen Methoden über, weist das Gute, aber auch das Ungenügende der syllogistischen Methode nach, zeigt das philosophisch nicht Genügende der inductiven Erfahrungsmethode und verwirft die eklektische Methode als unhaltbar. Nur in der Vereinigung der inductiven und der deductiven Methode läßt sich die richtige Methode begründen (S. 92 — 100).

Im zweiten Hauptstücke handelt er vom Denken. Das Denken ist ein Urtheilen. Das Urtheilen ist eine Thätigkeit des etwas behauptenden Geistes. Man behauptet Etwas von einem Etwas. Zu jeder Behauptung sind zwei Gedanken nöthig, das was man behauptet (Subject) und das, was man von ihm behauptet (Prädicat). Nur dadurch wird der Gedanke ein Gedanke, daß man ihn auf einen andern bezieht, mit einem andern vergleicht, von einem andern unterscheidet (S. 100). So gelangt man zum Unterschiede des Seyns und Nichtseyns, des absoluten und relativen Seyns, der Substanz und des Modus oder des Seyns und der Art und Weise des Seyns, der Ursache und Wirkung, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, der Einheit und Vielheit und mit dieser des Raumes und der Zeit, des Endlichen und des Unendlichen, der Zahl, des Gesetzes, welches die Formel der Ordnung (la formule d'ordre) ist. Das hier durch das Urtheil oder das Unterscheiden Gefundene ist „die Analyse des Denkens" und diese die Analyse der Vernunft.

Diese im Denken vorhandenen Gegensätze sind solche, über welche das menschliche Denken nicht hinaus gelangen kann. Sie bilden (S. 114) für den menschlichen Geist den Horizont seiner Erkenntniß. Er kann über diese Beziehungen und die verschiedenen, begrenzten, entstehenden und verschwindenden Daseynsarten des Seyns im Denken nicht hinaus. Nichts desto weniger ist er unabweislich (invinciblement) genöthigt, ein unbekanntes Etwas (un je ne sais quoi) anzunehmen. Er muß es unveränderlich, untheilbar, nothwendig, als letzte Ursache, höchste Substanz, absolutes Seyn denken, nicht als „leere Abstraction, sondern als volles, substantielles, lebendes Seyn, als ein einziges Seyn, das alles das, alles zusammen (tout ensemble) ist". Wenn Gott das einzige Seyn ist und alle Dinge nur Beziehungen dieses Seyns, nur eine Substanz, so kommt der Herr Verf. offenbar nach des Ref. Dafürhalten auf den Dogmatismus des Spinoza zurück. Wir erhalten hier wieder die causa sui, eine Ursache, die nicht verursacht ist (qui n'est pas causée), die „in ihrem weiten Schooße alle reellen und möglichen Wirkungen" enthält. In dieser Hinsicht kann der Herr Verf. mit Recht sagen: „Gott existirt außer uns, wie in uns, denn er ist das Seyn von allem dem, was ist." Die Seele ist eine ihrer bewußte Kraft. Sie kommt dazu, sich als Ich zu erkennen, indem sie sich dem Nichtich entgegensetzt (S. 126). Das Ich ist die Einheit des Seyns, die Untheilbarkeit, das Nichtich die Vielheit, die Theilbarkeit, der Körper, der von mir als mein Körper erkannt wird, wie der Inbegriff aller fremden Körper.

Sehr interessant und in philosophischem Geiste geschrieben sind die Untersuchungen über die Sinnlichkeit im Erkennen, über die beiden Naturen im Menschen, über den Willen, über die drei Richtungen der geistigen Thätigkeit in der Einheit der Seele, über das Verhältniß der Seele zum Körper als Maaß oder Grenze ihres Seyns, über Gott als Quelle alles Seyns, als Quelle der Seele, als denkende, unzerstörbare Kraft, über das Seyn des Individuums in der Gesellschaft unter Vermittlung

Gottes, über den Ursprung der Ideen, über die wechselseitige Nothwendigkeit der Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß, des Wortes und des Gedankens, über den Ursprung der Sprache (S. 129—171).

Das dritte Hauptstück hat zur Aufschrift: Die Begriffe.

Der Herr Verf. unterscheidet als „die nothwendigen allgemeinen Beziehungen, als die Lichter (lumières) des menschlichen Geistes die Begriffe der Quantität, wozu er Raum und Zeit zählt, — die doch, wie Kant nachgewiesen hat, keine Begriffe, sondern innere nothwendige Anschauungen des Geistes, Voraussetzungen desselben für die sinnliche Erkenntniß sind, — der Nothwendigkeit, der Causalität, der Substantialität, der Relativität, des Seyns". Der Begriff des Seyns liegt aber schon in dem Begriffe der Substanz. Es war also unnöthig, ihn unter den acht von dem Herrn Verf. angenommenen Stammbegriffen aufzuzählen. Die Ausdehnung oder den Raum betrachtet der Herr Verf. als die gleichzeitige (simultanée) Vielheit der Monaden (S. 176). Demnach wäre der Raum im Platonischen Sinne das Nebeneinander für die Vielheit der Ideen. Die Monade aber ist Einheit, die Einheit ist untheilbar, darum unausgedehnt, also nicht im Nebeneinander. Erst mit der Einwirkung körperlicher Objecte kommt die dem Menschen ursprünglich eigenthümliche Anschauung des Raumes zum Bewußtseyn. Wenn man den Raum aufhebt, hebt man auch die Körper auf. Es ist nicht eine nach Leibniz verworrene, sondern eine klare und deutliche Anschauung, welche uns die Körperwelt gewährt. — Es kommen weiter zur Sprache der Raumbegriff in der Geometrie, die Continuität, Widerlegung des von dem Eleaten Zeno gegen die sinnliche Erkenntniß aufgestellten dialektischen Beweises vom schnellfüßigen Achilles, die Anziehung, die Wärme, der Aether, Licht und Schall, das Nervenfluidum, Volles und Leeres, die Zeit, die Dauer als logische Aufeinanderfolge der Dinge, die Ursache, die Monade, der Wirklichkeit nach (réellement) begrenzt, der Fähigkeit nach (virtuellement) un-

begrenzt, die gleiche Ursache des Unendlichen, das Seyn und das Nichts, Gott, die Gattung, die Person, Geist und Materie, Seele und Körper, die Vereinigung der Freiheit der Seele mit der unabänderlichen (inflexible) Ordnung des Weltalls (S. 180 bis 264). Sehr richtig äußert sich der Herr Verf. über Hegel's Lehre vom Werden S. 243 und 244. „Das reine Seyn ist an sich nach Hegel identisch mit dem Nichts. Der Widerspruch des Seyns und des Nichts wird nach ihm aufgelöst durch ein Drittes, das Werden. Dieses ist ihm die Einheit der beiden Gegensätze, ein Seyn, das nicht ist. Man kann darauf entgegnen: Das Werden ist nicht ein Seyn, das nicht ist, sondern der Uebergang (le passage) von einem Seyn zu einem andern Seyn, von einem positiven Zustand (état) in einen andern positiven Zustand. Auch ist das Seyn, an sich gedacht, nicht in einem ganz unbestimmten Zustande, d. h. in dem Zustande des Nichts, sondern in einem unendlichen, ganz erfüllten (infini, plein) Zustande, im Zustande des Seyns. Die Idee des Seyns setzt die Idee des Nichtseyns voraus, weil diese als der contradictorische Gegensatz die Bedingung ist für den Begriff des Seyns. Das Seyn annehmen heißt so viel als behaupten, daß das, was ist, ist. Das Nichtseyn annehmen heißt so viel als sagen, daß das, was nicht ist, nicht ist. Wenn man das Eine behauptet, muß man auch das Andere annehmen. Nach dem gleichen Gesetze ist das, was ist, und ist das nicht, was nicht ist." Wir sehen hier, daß dieser alte Ausspruch des Eleaten Parmenides mit Fug gegen die Hegel'sche Seynslehre angewendet wird.

Der Verf. bezeichnet (S. 204) alle Elemente der Natur als Kräfte und stimmt darin mit Leibniz überein. Dabei weist er auf den wesentlichen Unterschied seiner Lehre und des Leibniz'schen Monadensystems hin. Die Leibniz'schen Monaden wirken nur auf sich selbst, sie entwickeln vermöge eines in ihnen liegenden Entwickelungsgesetzes die Welt in sich selbst. Die Dinge wirken nicht auf die Monaden und die Monaden nicht auf die Dinge. Das Aeußere und Innere entsprechen sich nach dem Gesetze der

vorausbestimmten Harmonie. Die Monaden des Herrn Verf. entwickeln sich zwar fortschreitend, wie die Leibniz'schen, nach einer unabänderlichen Gesetzmäßigkeit (régulièrement et fatalement); sie entwickeln sich mehr oder minder, je nachdem sie ihre eigene Thätigkeit äußern; sie verdienen durch ihr Wirken ihr Glück oder Unglück und können das letztere wieder durch neue Anstrengung ihrer Kräfte beseitigen. Diese ihre Thätigkeit bleibt nicht auf das Innere beschränkt, sie geht nach Außen und das Aeußere wirkt auch auf sie. Als Grundlage seiner Lehre bezeichnet der Herr Verf. das zur Existenz des Bewußtseyns durchaus nothwendige Nichtich und die Unerklärbarkeit des Lebens ohne die Annahme beider Gegensätze. Aber die Monaden, wendet man ein, können ja nicht aus sich heraus und nichts in sie ein. Eine Communication zwischen ihnen ist unbegreiflich und darum unmöglich. Darum kam man zur harmonia praestabilita oder zu Gott. Der Herr Verf. will diese Unbegreiflichkeit einfach aufheben (S. 208), indem er sagt: „Es gibt ein Mittel, diese Schwierigkeit zu heben, die Annahme, daß alle Substanzen unter sich und mit Gott Eines sind. Es gibt im Grunde nur Eine Substanz, sie ist die Sonne und alles Einzelne sind ihre Strahlen. In dieser Substanz hat alles Einzelne sein Seyn. Die Gegensätze sind in ihr alle identisch. Die Vielheit ist nur eine Vielheit von Qualitäten, welche von der Sinnlichkeit empfunden werden. Die Empfindung ist nichts, was von Außen in uns hineingebracht wird. Es findet nur eine Bewegung von Außen statt. Die Seele findet dieselben innern Qualitäten in sich, welche auch zugleich die äußern in der Welt sind. Es herrscht eine Gemeinschaft aller Kräfte, so daß die eine nach und nach in sich findet, was die andere in sich hat, — und in Wahrheit zuletzt alle einzelnen Substanzen nur eine Substanz sind. Es ist nur ein Seyn und seine Merkmale sind Merkmale aller Wesen. Alle haben ein Seyn, aber in stufenweiser Entwicklung. Der Herr Verf. will so den idealistischen Individualismus zum idealistischen Monismus erheben.

Das vierte Hauptstück handelt von der absoluten

Methode. Der Herr Verf. beginnt mit dem „Spiele" der menschlichen Intelligenz, dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft. Von da gelangt er zur „instinctiven" und „analytischen" Vernunft und sucht alle Gewißheit auf die Vernunft zurückzuführen, zeigt die Unfähigkeit, das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen zu begreifen, aber dennoch die Möglichkeit einer Kenntniß dieses Verhältnisses, findet die wahre Methode im Auffinden der Identität der Gegensätze, macht auf ihre Aehnlichkeit mit der Synthese der Hegel'schen Antinomien aufmerksam, und hebt den Unterschied seiner Methode von der Hegel'schen hervor (S. 274—340).

Allerdings ist „das oberste Gesetz der absoluten Methode das Gesetz der Identität in den Gegensätzen". Er sagt von Hegel: „Das Gesetz der Identität war in Deutschland ein Stein des Anstoßes (pièrre d'attente) von einer der kräftigsten Hände, welche je die schrecklichen (terribles [sic]) Abstractionen der Philosophie in Bewegung gesetzt haben. Hegel sah dieses Gesetz nur halb (entrevit), er ließ es nur halb sehen (entrevoir), und das feine Auge einer der tiefsten Intelligenzen, welche jemals waren, drang doch nicht durch die Finsternisse des Abgrundes." Er wirft der Hegel'schen Methode vor, daß sie noch Schlimmeres, als den in ihr liegenden unheilbaren (irrémediable [sic]) Pantheismus und den Atheismus der Schüler hervorgebracht habe, nämlich das Nichts. Er sieht in ihr weder Pantheismus, noch Atheismus, sondern Nihilismus. — Es kommt aber bei der Beurtheilung eines Systemes nach des Ref. Dafürhalten nicht auf Resultate gegenüber bestimmten theologischen Anschauungen, sondern lediglich auf den Werth oder Unwerth der Ausgangspunkte und der Durchführung der von diesen ausgehenden Gedanken an. Nirgends entscheidet mehr die Methode, die Form, als in der Philosophie. Der Herr Verf. wirft S. 333 Hegel vor, daß er von der Idee ausgehe, indem er glaube vom Seyn auszugehen, daß er von dem ersten unbestimmtesten und leersten Gedanken ausgehe und dabei glaube vom Seyn als Princip auszugehen, daß er sich anstrenge, alle seine Ideen darauf zurückzuführen. Indem Hegel glaube, alle Ideen aus einer abzuleiten, glaube er auch, daraus alle Wesen des Universums abzuleiten. Wodurch erkennen wir aber Alles? Einzig und allein durch das Denken, durch den Begriff, den wir von dem Gegenstande haben. So kann man auch nur durch das Denken vom Seyn und von allen auf das Seyn zurückzuführenden Dingen sprechen. Wie kann man überhaupt die Wesen anders als aus dem Seyn ableiten, als durch die Begriffe der Wesen und den Begriff des Seyns? Er wirft ferner Hegel vor, daß er die inductive oder Erfahrungsmethode nicht mit der deductiven

verbinde. Dieses war aber bei dem Versuche der Ableitung der Ideen aus einer Idee oder dem Aufsteigen von Ideen zu einer höhern, die Gegensätze zu einer Identität verbindenden Einheit nach der Anlage seiner idealistischen Weltanschauung unmöglich.

Das fünfte Hauptstück hat die Ueberschrift: „Die Philosophie."

Es enthält These, Antithese, Synthese, Regeln der Methode, die Bestimmung des Möglichen in jeder Ordnung, die Bestimmung und Feststellung der Philosophie, die Schwierigkeiten des Werkes (S. 340—375).

Ein Anhang enthält (S. 375—455) folgendes Resumé der Lehre des Verf.: 1) Durch die Erforschung des Ichs gelangt man zur Philosophie; 2) Ich, also bin ich. Der Herr Verf. läßt hier ausdrücklich das Descartes'sche pense bei je weg; denn, sagt er, ich könnte auch sagen j'affirme, donc je suis, oder je sens, donc je suis u. s. w. Daher setzt er bloß den Anfang der Thätigkeit in das je und sagt: je, donc je suis. Man soll also überhaupt keinerlei Zeitwort zu dem je setzen; aber je oder moi ist eben das Denkende und man mag von irgend welcher Thätigkeit sprechen, so wird sie doch nur durch das Denken gewiß. Es ist kein Syllogismus, aber die Gewißheit des Seyns ist mir unmittelbar mit der Gewißheit des Denkens, des denkend Seyenden gegeben.

Es folgen nun die weiteren Lehrsätze: 3) Das Ich ist eine selbstbewußte Thätigkeit; 4) Das Ich ist Eines; 5) Das Ich ist eine Dreieinigkeit; 6) In dem dreieinigen Ich offenbaren sich das Endliche und das Unendliche; 7) Im Ich ist das Nichtich, welches als Gegensatz für das Ich nothwendig ist; 8) Das Ich ist eine freie Kraft; 9) In dem Ich, der freien Kraft, ist die Kraft endlich, die Freiheit unendlich; 10) In der Freiheit ist die Nothwendigkeit, wie in dem Ich das Nichtich; 11) Das freie Ich, um zu seyn, muß mit dem Seyn übereinstimmen oder demselben gemäß seyn; 12) Das Ich, um mit dem Seyn übereinzustimmen, liebt es oder die Freiheit schließt (implique) die Liebe in sich; 13) Das Ich, um das Seyn zu lieben, muß das Seyn begreifen oder die Liebe schließt die Intelligenz in sich und das Schöne das Wahre; 14) Die Intelligenz ist von der Freiheit erzeugt, aber nicht erschaffen, wie das Nichtich vom Ich, und stellt sich ihr entgegen, um ihr Wesen zu bestimmen; 15) Die Liebe geht aus beiden, der Intelligenz und der Freiheit, hervor und setzt sich beiden entgegen, um die eine auf die andere zu gründen; 16) Die Freiheit, die Intelligenz und die Liebe sind ein einziges Seyn in drei Personen; 17) Das lebende Ich ist eine Liebe (un amour); 18) Die Liebe ist das Gesetz des Seyns. Gott ist Liebe; 19) Die Existenz eines einzigen Seyns beweist

Gott; 20) Das Unendliche und das Endliche können nicht ohne einander seyn; 21) Jedes Seyn hat den Grund seines Seyns in seinem Gegensatz — Aeußere Beweise für das Daseyn Gottes; 22) Das Seyn ist ohne das Nichtseyn oder das Nichts unerklärlich. Die Schöpfung. v. Reichlin-Meldegg.

Carl Uphues: Reform des menschlichen Erkennens. Münster bei Adolf Russel, 1874.

In der philosophischen Literatur der Gegenwart nimmt unstreitig die alte und ewig neue Frage um die Natur des menschlichen Erkennens den größten Raum ein, wie ein Blick auf die unlesbare, kaum zählbare Masse von Artikeln, Abhandlungen, Broschüren und mehr oder weniger dickleibigen Büchern beweist, zumal nicht wenige psychologische, physiologische und selbst astronomische Arbeiten mit oder ohne entsprechende Unterlage in derartige Untersuchungen auslaufen. An sich ist diese Thatsache übrigens ein erfreulicher Beleg dafür, daß in immer weitere Kreise das Bewußtseyn davon dringt, wo eigentlich die tiefsten und schwersten Fragen der Menschheit zum definitiven Austrag kommen müssen, und wo allein für den Aufbau einer gründlichen Wissenschaft der solide Grundstein einzusenken ist. Aber auch die ungemeine Schwierigkeit dieser verwickelten Fragen, die vorurtheilsfreien Tiefblick und vorsichtig prüfenden Scharfsinn in gleich hohem Grade verlangen, läßt immerhin mit Dank jeden Versuch begrüßen, der von irgend einer Seite her eine neue Beleuchtung bringen will.

Ein solcher eigenthümlicher Versuch liegt uns vor in der „Reform des menschlichen Erkennens", die der Verfasser als die selbständige „philosophische Begründung und Ausführung des Grundgedankens" der Philosophie von Friedrich Michelis einführt, indem er „die beiden Hauptgedanken der Reform des Erkennens: die Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs zwar von Michelis entlehnt, aber diese Hauptgedanken doch völlig selbständig entwickelt und erwiesen" habe. Im Begriffe, eine kurze klare Darlegung des Gedankengangs der Schrift zu geben, müssen wir leider sofort einem Geständniß der Einleitung (S. 3) beipflichten, wonach „sowohl Schönheit und Glätte, als auch Uebersichtlichkeit und Ordnung manchmal vermißt wird", und uns wenigstens scheint es, als hätte auch „Deutlichkeit und Klarheit" unter dieser Vernachlässigung der Form gelitten.

Nach Abweisung unsrer natürlichen Neigung, „das Wirkliche selbst in das Bewußtseyn hineinzuschieben und das Erkennen als ein Umfassen des Wirklichen selbst zu betrachten" (S. 6) wird ausgeführt: 1) „Alles Erkennen wird durch das

Bewußtseyn vom Wirklichen vermittelt; 2) alles Erkennen besteht darin, daß wir den Bewußtseynsinhalt vom Wirklichen als das Wirkliche selbst denken; 3) der nächste und unmittelbare Gegenstand des Erkennens ist der als das Wirkliche selbst gedachte Bewußtseynsinhalt vom Wirklichen" (S. 8). Die sich erhebende brennende Frage, was uns die Uebereinstimmung des als jenes gedachten Inhalts unsers Bewußtseyns mit dem Wirklichen selbst verbürge, soll erst der Schluß der Schrift beantworten. Zunächst geht die Untersuchung fort zur unterscheidenden Bestimmung von Vorstellung und Begriff. Vorstellung ist jeder Bewußtseynsinhalt von einem körperlichen Wirklichen, sofern es als ausgedehnter Körper gedacht und vor uns hingestellt wird. „Begriffe sind ihrer Natur nach durchaus einfach.... Vorstellung und Begriff sind beide Inhalte, Momente unsres Bewußtseyns; in der Vorstellung aber findet sich immer ein als körperlich ausgedehnt gedachtes Bild und dieses macht ihr Wesen aus, in dem Begriff findet sich keine Spur von einem als körperlich ausgedehnt gedachten Bild (S. 12).... „Der als außer dem Erkennen befindlicher und wirklicher Körper gedachte Empfindungsinhalt, dem wir in Gedanken eine ausgedehnte Unterlage geben, das ist die Vorstellung... Indem wir zu dem als ausgedehnt empfundenen Empfindungsinhalt den Begriff der Wirklichkeit hinzufügen, denken wir diesen Empfindungsinhalt erst als etwas wirklich Seyendes, als einen wirklich seyenden Körper..... Es steckt also in jeder Vorstellung der Begriff des Seyns und der Wirklichkeit. Es gibt keine Vorstellung ohne Begriff" (14—15). Erst die durch Hinzutritt des Denkens zur Vorstellung gesteigerte Empfindung erhält eine Beziehung nach außen. „Das Denken hingegen hat seinen eigentlichen Zweck in der Erfassung der außer ihm seyenden Wirklichkeit.... Empfindung und Denken sind beide Bewußtseynsthätigkeiten einer und derselben Seele, aber beide völlig verschieden, völlig außereinander liegende Bewußtseynsthätigkeiten.... Die ganze sinnliche Wahrnehmung liegt völlig innerhalb des Bewußtseyns und ist eine innerliche Bewußtseynsthätigkeit der Seele.... Die Sinneswerkzeuge sind nur die unumgänglichen, aber vorgängigen Bedingungen sowohl des Entstehens als der Fortsetzung der sinnlichen Wahrnehmung.... Begriffe und Vorstellungen als Erzeugnisse unsrer Seele, Empfindung und Denken als ihre Thätigkeiten bilden mit der Seele selbst für uns die geistige Welt, im Gegensatze zur sinnlichen Welt... Begriffe und Vorstellungen, Empfindung und Denken und folgerichtig auch ihre Quelle, die Seele, sind in Wirklichkeit durchaus einfach und unausgedehnt. Die Vorstellungen werden aber als wirklich ausgedehnt gedacht und deßhalb bezeichnen wir sie als sinnlich,

während wir die sowohl unausgedehnt seyenden wie als unausgedehnt gedachten Begriffe als durchaus geistig betrachten (24)... Der Begriff wird uns aber immer, sobald wir seinen Inhalt als seyend denken, also bei allem Erkennen sofort auch zur Vorstellung.... Es ist also Thatsache, daß die Vorstellung die geistige Welt in die sinnliche hinabzieht und die Welt des Bewußtseyns zur wirklichen Welt hinaufschraubt... In keinem Punkte zeigt sich die Herrschaft der Vorstellung mächtiger als in der Raumvorstellung." Der Raum werde nämlich als wirklich ausgedehnt blos gedacht, sey aber nicht etwas wirklich Ausgedehntes, denn sonst wäre er wirklicher Körper. Er sey außer uns reines Nichts, in uns bloßer Empfindungsinhalt. Er sey nicht ein wirklicher Ort, sondern blos ein gedachter, der wirkliche Ort seyen die wirklichen Körper. Woher aber die gedachte Ausdehnung? — Sie ist (freilich eine wohlfeile fast tautologisch klingende Erklärung!) „ein selbstthätiges Erzeugniß, eine Schöpfung der Seele.... Die Erzeugung der Ausdehnung der Vorstellung können wir keiner andern Kraft beilegen als der Empfindung" (47). Seite 45 wurde aber ausgeführt, wie die Empfindung einfach ist und als solche ganz unserm Bewußtseyn angehört. Gleichwohl soll sie für die Vorstellung die Unterlage des Nebeneinander der Ausdehnung erzeugen, und in der Bestimmung der Größe und Gestalt der Ausdehnung soll sie von der durch das Denken ermittelten (?) Summe unterschiedener Empfindungen abhängig seyn. Nun gehört aber die an sich einfache Empfindung dem Bewußtseyn an und ist durch eine „unübersteigliche Kluft" vom Wirklichen getrennt. Im Bewußtseyn aber ist kein Nebeneinander, keine Ausdehnung: wie soll da die Empfindung die Ausdehnung erzeugen? S. 42 wurde die Frage so formulirt: „Wie kommen wir dazu, bei der sinnlichen Wahrnehmung den Empfindungsinhalt als ein Ausgedehntes zu denken?" Sonach stünde zu erwarten, daß der Begriff der Ausdehnung zum Empfindungsinhalt erst durch Denken hinzukäme, ebenso wie etwa der Begriff Seyn, daß also das Denken die Ausdehnung erzeuge, wobei freilich unerledigt bleibt, wie das Denken überhaupt dazu kommt, zu dem für es ewig außerhalb bleibenden Wirklichen des Empfindungsinhalts den Begriff Seyn oder Ausdehnung so hinzuzufügen, daß er darin „steckt". S. 49 aber lesen wir: „Die Ausdehnung selbst kann nach ihrem eigenthümlichen Wesen nur empfunden, nicht gedacht werden."

Der lebendige Organismus des aus dem lebendigen Ineinandergreifen von Empfindung, Vorstellung und Denken sich gestaltenden Erkenntnißprocesses wird hier offenbar ein schematisch-dogmatisches Außereinander, und die langen schleppenden Windungen ermöglichen es der „Reform", nur auf dem Wege von

Postulaten, Macht- und selbst Widersprüchen einen wahrhaften Contact und Zusammenhang der sinnlichen Wirklichkeit mit dem Empfinden und des letzteren mit dem Vorstellen und Denken zu Stande zu bringen, da ja „Empfindung und Denken völlig außereinander liegende Bewußtseynthätigkeiten sind", und von einem Etwas, „was das Denken in den Empfindungen erfaßt", auf diesem Standpunkte gar nicht die Rede seyn kann. Auch ist es, nebenbei bemerkt, ein falscher Schluß, wenn behauptet wird, das Wesen einer Sache lasse kein Mehr oder Minder zu; die Ausdehnung aber sey der Steigerung fähig, also könne die Ausdehnung nicht zum Wesen der Körper gehören. Denn die Ausdehnung als das Nebeneinander der Theile läßt als solches (im wesentlichen qualitativen Sinne) ja auch keine Steigerung zu. Das Nebeneinander bleibt qualitativ ganz das gleiche bei allen Quantitätsunterschieden. Das Nebeneinander ist ein nothwendiges phänomenales Verhältniß, ist nothwendiger negativer Grund alles Erscheinenden, Körperlichen, mit welchem daher auch die Wahrnehmbarkeit hinwegfiele.

Die ganze in der „Reform" durchgeführte Anschauung von der Herrschaft der Vorstellung über den Begriff ist basirt auf die Voraussetzung einer Trübung und Störung der ursprünglichen Natur unsres Erkennens. Allein unser Gebundenseyn an die Vorstellung und das Reich der sinnlichen Wirklichkeit ist zwar unbestreitbar, ebenso wie die Gewißheit, daß wir damit nicht das Wesen der Dinge erfassen, uns nicht im Centrum des der geistigen Natur an sich entsprechenden Erkennens befinden, sondern von der Peripherie aus zur centralen Einheit der Erkenntniß der positiven Wirklichkeit vordringen müssen. Indeß gerade die Hervorhebung des dualistischen Gegensatzes von Vorstellung und begrifflichem Denken, der weiterhin zum Gegensatz von Natur und Geist fortgeführt wird, läßt nirgends eine wahre vermittelnde Lösung absehen und nicht einmal eine widerspruchslose Erklärung von Empfindung und Vorstellung zu, wie wir bereits gesehen haben. Es bleibt auch in Folge des Mangels einer genaueren psychologischen Untersuchung und Ausscheidung der constitutiven Elemente des menschlichen Wesens die Natur des begrifflichen Denkens immer in ein gewisses Dunkel gehüllt, und es drängen sich hier darum die bloßen Postulate. Die Seele muß Empfindung, Vorstellung, Begriffe erzeugen, ohne daß wir ersehen wie; — und hören wir bei Empfindung und Vorstellung auch von den „unumgänglichen, aber vorgängigen Bedingungen" der sinnlichen Unterlage, ohne daß die Möglichkeit ihres Zusammenwirkens mit der selbstthätigen Seele irgend ins Klare käme, so sind doch die Begriffe „selbständige, d. h. weder aus der Wirklichkeit noch aus der Empfindung herübergenommene Erzeugnisse des Denk-

bewußtseyns". (Was aber eigentlich Denkbewußtseyn als das „das erkannte Wirkliche und das Denken selbst Umfassende" S. 57 ist, bleibt ebenso unklar wie dessen Verhältniß zum Begriff und zur Seele.) „Sie sind aber nicht willkürlich, sondern den Empfindungen, mit denen sie verbunden werden sollen, angepaßte Erzeugnisse des Denkbewußtseyns." Wie angepaßt? Wodurch angepaßt? Und wie können Begriffe des Denkbewußtseyns, die „völlig und durchaus" vom Empfindungsbewußtseyn geschieden sind, den Empfindungen, die „für das Denkbewußtseyn ewig außer ihm liegender Gegenstand der Erfassung" sind, überhaupt angepaßt werden? Ein Ineinander von Empfindung und Denken wäre ja rein wunderbar. Eine Einheit von Empfindungsinhalt und Begriff, und somit eine Lösung der Antinomie treffen wir sonderbarer Weise S. 56 in der Vorstellung, insoferne sie „Empfindungsbewußtseyn und Denkbewußtseyn zugleich" ist. Und in der That bei der äußerst problematisch gelassenen Natur und ganz dunklen idealen Herkunft der Begriffe und bei der sinnlichen Realität der Empfindung, „die von äußeren Körpern herrührt" (S. 124, vgl. S. 14, 16, 31, 44, 45, die freilich scharf genug das Gegentheil behaupten), müssen wir in der Vorstellung die rechte, concrete, beide Gegensätze der menschlichen Natur in eine indifferente Einheit zusammenfassende Mitte des menschlichen Bewußtseyns erblicken, in ähnlicher Weise wie etwa in Schiller's anthropologischer Begründung der Aesthetik der Spieltrieb und seine Realisirung die Indifferenz von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit repräsentirt. Für Empfindung und Vorstellung werden so wenigstens durch den wenn auch nur postulirten, der eignen Voraussetzung (S. 14, 16) nach freilich unmöglichen Zusammenhang mit dem wirklich Seyenden einigermaßen feste Bestimmungen gewonnen, während wir von der Natur der Begriffe nicht viel mehr hören als die magere Aussage, daß sie einfach, d. h. nicht zusammengesetzt seyen.

Es ist eben das alte Schicksal des unhaltbaren Dualismus, das auch die „Reform" trifft, und das sie, wenn wir dem Gange der Entwicklung vorgreifen dürfen, am Ende zwingt, unter der Voraussetzung des normalen Zustandes unsres Denkens entweder auf sensualistischem Wege durch den „Einfluß des Wirklichen, welches das Erkennen ohne sein Zuthun und Wissen gestaltet", um eine freilich als „nicht angemessen" selbst aufgegebene Erklärung der Begriffsentstehung sich umzusehen, oder aber mit Vermeidung des vernunftabsolutistischen Abwegs die Hypothese zu wagen, daß „dem menschlichen Erkennen, wenn es ist, wie es seyn soll, alle Wahrheit von Gott mitgetheilt wird und die menschliche Wissenschaft ihrem Sollbegriff entsprechend Nichts als eine von Gott eingegossene Wissenschaft" sey,

also auf dem Wege unabweislicher Inspiration. Wäre dem so, so wäre wahrhaftig der abnormale Zustand einer immerhin doch nur partiellen Herrschaft der Vorstellung über den Begriff noch ein wahres Glück für uns, da wenigstens theilweise eine wenn auch unerklärte „Selbstthätigkeit", also Freiheit der Seele im Denkbewußtseyn, gerettet wäre, wogegen in beiden angeführten Fällen unsre ganze Wissenschaft und unser ganzes Denken ein rein unfreier, alle eigentliche Selbstthätigkeit ausschließender Mechanismus, damit aber freilich auch alles Wissen und Erkennen überhaupt unmöglich wäre. Können wir allerdings nicht alle Wahrheit „aus uns herausspinnen", so müssen wir doch sicher und gewiß aus eigener Kraft den Begriff uns „vermitteln" können, wenn wir überhaupt sollen denken können. Vielmehr scheint mir gerade im „Vermitteln" des Begriffs die eigentliche Denkthätigkeit des Subjects zu liegen.

Unsers Erachtens hat auch die „Reform" den Beweis geliefert, daß die schlechthin dualistische Gegenüberstellung von Empfindung und Denken, Begriff und Vorstellung die Erkenntnißtheorie zu keinem befriedigenden Abschluß, sondern stets zu wissenschaftlich unberechtigter, weil der Voraussetzung widersprechender Vermengung beider Gegensatzglieder (wie in Uphues' Erklärung der Vorstellung u. s. w.), nicht zur Erzielung einer einheitlichen, der menschlichen Natur entsprechenden Erkenntniß, sondern in Folge der innern Haltlosigkeit, Unfaßbarkeit und Unbestimmtheit von Denken und Begriff zu Theorien führt, die in letzter Instanz die Möglichkeit alles Denkens und Erkennens principiell aufheben (Sensualismus, Pantheismus, eingießende Inspiration), oder zu scholastischen Postulaten, denen der Nachweis der subjectiven Denknothwendigkeit gebricht. Gerade der „Sollbegriff" hätte zu einer tieferen Grundlegung führen können, wenn das durch ihn ausgedrückte moralische Moment der Willensfreiheit in seiner principiellen Bedeutung auch für die Erkenntniß gewürdigt worden wäre. Und Angesichts der merkwürdigen Aeußerung S. 124: „Das Denken ist dem außer ihm befindlichen Wirklichen, der Empfindung, die von äußeren Körpern herrührt, und ebenso seinem eigenen Wollen dermaßen unterstellt, daß Empfindung sowohl als Wollen einen Eindruck auf dasselbe ausüben und so seinen Begriffsinhalt sich entsprechend gestaltet", erscheint es uns geradezu unglaublich, daß eine sonst scharfsinnige Untersuchung über die Tiefe dieses fruchtbaren Gedankens ganz ungenirt hinweghüpft. Vor Allem folgt aus der Herrschaft der Vorstellung (Empfindung) durchaus nicht die damit in einem Athemzug angeführte „Unterstellung" des Denkens unter den Einfluß des Willens; vielmehr gehört der Wille einer ganz andern Sphäre, der Welt des Bewußtseyns, der Seele an, steht also im Gegen-

satz zur Empfindung, ist folglich ein ganz eigener selbständiger Factor und bildet eine Antinomie mit der Empfindung, so daß das begriffliche Denken in deren Mitte fällt, beider Einfluß hingegeben. Wie nahe lag doch hier eine tiefere Untersuchung über die Natur dieses Wollens, der etwaigen principiellen Bedeutung der Freiheit (des attributiven Wollens) für das menschliche Erkennen überhaupt, welche zu einer strengen Ausscheidung des sinnlich natürlichen und des unsinnlich geistigen Grundes als einer elementaren Antinomie und durch das in der Nothwendigkeit und Freiheit (im Verhältniß von Seyns- und Bestimmungsgrund) gelegene Wesen dieser Gegensatzglieder zu einer weiteren Unterscheidung von Daseyn — Fürsichseyn — Seyn schlechthin, von Individualität und Persönlichkeit (statt der unausgeschiedenen „Diesheit" des Uphues); in der Erkenntnißtheorie zu einer Dreigliedrigkeit von Factoren und dadurch zu einer festen Bestimmung und Erklärung der Begriffsbildung als der Vermittlung von Idee und Vorstellung; zu einer Ableitung der Denkgesetze, auch des Gesetzes vou Grund und Folge und des darauf basirten „Activsatzes" (statt einer Reconstruirung der Logik aus einer Art Universalgrammatik) und in Folge einer dadurch zu erzielenden klareren psychologischen Gliederung auch zu einer widerspruchlosen Auffassung des organischen Ineinandergreifens der niedern und höhern Bewußtseynsthätigkeiten geführt hätte!

Gegenüber den „von den Körpern herrührenden" Empfindungen und den daraus durch den freilich unerklärten und den Voraussetzungen nach unmöglichen Hinzutritt des Begriffes Seyn gebildeten Vorstellungen steht innerhalb einer Bewußtseynswelt das Denken, aber für sich selbst eine eigne „Begriffswelt" bildend. Da Empfinden, Vorstellen und Denken von der Körperwelt völlig getrennte und geschiedene Thätigkeiten der Seele sind, so ist „eine unübersteigliche Kluft" zwischen Sinnlichkeit und Seele. Letztere und ihre Thätigkeiten sind rein isolirt, und weder sinnliche noch persönlich geistige Erfahrung kann irgendwie erklärt werden, außer etwa letztere durch „Eingießen". Und doch gravitirt die Untersuchung nahe genug an das lösende Wort hin, wenn Uphues S. 67 f. die Frage aufwirft, „ob nicht die möglichste Befreiung wie des Willens von der bösen Begierlichkeit so des Denkens von der Vorstellung einzig eine Folge ist des heiligmäßigen innerlichen Lebens, d. h. des von der makellosesten und vollkommensten, vollsten und wärmsten innerlichen Gesinnung getragenen und in jedem seiner kleinsten Schritte geleiteten Lebens ist", und wenn er von einer möglichen Erkenntniß Gottes, der Geister und des „eigenen persönlichen Ichs, die sich nicht durch Allgemeinbegriffe vollzieht", behauptet, sie sey „ein persönliches Erlebniß, das nur Eigenthum eines Einzelwesens seyn kann". Freilich ist ihm das

Einzelwesen schlechthin „Diesheit“, und ohne tiefere Wesensunterscheidung von Individualität und Persönlichkeit wird dieser Lichtblick für die Erkenntnißtheorie unfruchtbar bleiben. Es ist eine alte Wahrnehmung, die man auch hier machen muß: Freiheit, Persönlichkeit, Wille muß implicite als positives Princip allem Wissen und Denken und Erkennen vorausgesetzt werden, aber von der bewußten Anwendung und Einführung dieses Princips möchte die wissenschaftliche wahrhaft synthetische Lösung der vorliegenden Probleme abhängen. Der äußeren sinnlich nothwendigen Erfahrung muß eine innere geistig freie (das persönliche Erleben, das als solches ebenso wenig mittheilbar, begrifflich faßbar ist wie die sinnliche Empfindung als solche) gegenüberstehen, und beide müssen ihrer Unmittelbarkeit entkleidet, in die Allgemeinheit des mittelbaren begrifflichen Denkens transponirt werden. Daraus ergibt sich die positive und negative Bedeutung der Wissenschaft.

Es erübrigt uns noch, die Erörterung über Substantiv- und Verbalbegriff mit den entsprechenden Urtheilsformen und ihrer behaupteten Bedeutung zu verfolgen — Consequenzen der bereits auseinandergesetzten Anschauung über das Verhältniß von Vorstellung und Begriff.

„Das Denken im engeren Sinne als Begriffsverbindung findet seinen Ausdruck in der Sprache.... Satz ist die Verbindung von Substantiv und Verbum zu einem einheitlichen Ganzen.“ Es gibt substantivisch und verbal gefaßte Begriffe. Die eigentliche Satzbildung ist Aufgabe des Verbum durch dessen Abwandlung. „Zwei Hauptarten von Sätzen, mit einander einen schroffen Gegensatz bildend und darum das ganze Sprachgebiet an seinen äußersten Enden umfassend, finden sich in den Sprachen ausgedrückt. Es sind die Substantivsätze aus Substantiv und Adjectiv und dem inhaltsleeren Verbum i st bestehend ... und die Activsätze aus zwei Substantiven und einem transitiven Verbum gebildet.“ Der Substantivsatz drückt das Verhältniß des Enthaltenseyns aus (welches von Uphues mit bloßer Identität immer zusammengeworfen wird. Baum und Pflanze im kategorischen Urtheil verbunden geben keine Verbindung „desselbigen mit demselbigen“. Nicht Identität, sondern Inhärenz begründet das Verhältniß von Gattung und Art, weßhalb die Umkehrung ohne Quantitätsänderung bekanntlich falsch. Enthaltenseyn, Subsumption, Inhärenz ist nur möglich unter Voraussetzung des Gesetzes von Grund und Folge). Der Activsatz setzt ursächliche Beziehung. „Das Substantiv bezeichnet Alles nach Weise des Beharrlichen, sich Gleichbleibenden, Einheitlichen, Ganzen“, ist also Ausdruck des Dinges. „Das Verbum bezeichnet Alles nach Weise des Thätigen, persönlich Lebenden“, ist also Ausdruck des

persönlichen Ichs. In Folge der Herrschaft der Vorstellung nun, welche alle Wirklichkeit für sich in Anspruch nimmt und dem Denken „nur die Zerlegung und Zergliederung des von ihr gebotenen Stoffs" überläßt, hat das Urtheil die Tendenz, Alles auf das Verhältniß des dinglichen Enthaltenseyns, also auf die blos logisch formale Wahrheit gewährende Form des substantivisch gefaßten Seyns, des Substantivurtheils, zurückzuführen und den Verbalbegriff zu verdrängen, ein Zustand, der dem eigentlichen Werthverhältniß der Superiorität des die Persönlichkeit zum Ausdruck bringenden, reale Wahrheit bietenden Verbalbegriffs widerspricht. „Der Stoff entspricht dem Substantivbegriff, wie der Geist dem Verbalbegriff" (100)... „Der Begriff Wesen ist Nichts als der auf die Wirklichkeit übertragene Substantivbegriff.... Er nöthigt uns jedem Dinge, selbst dem Geiste, einen substantivisch gefaßten ruhenden Seynskern hinzuzudenken." (Aber oben wurde doch dargethan, daß die Seele den Begriff des Seyns selbständig erzeuge und zur Empfindung hinzudenke, um die Vorstellung zu gewinnen. Warum erzeugt dann die Seele diesen Begriff, der doch hinderlich ist? Dieß kann doch nicht auch die Vorstellung verursacht haben, da sie ja erst dadurch entsteht!). „Der Geist aber hat kein andres Seyn als die Thätigkeit, er ist nur, sofern er lebt. Dem Geiste ist die Thätigkeit etwas durch und durch Wirkliches, ja seine einzige Wirklichkeit." Und eben als Ausdruck einer Thätigkeit soll darum das Verbum der entsprechende Ausdruck der Persönlichkeit seyn. „Das Ich bewegt, erkennt, bestimmt sich selbst. Das Ich ist mit dem Sich und mit der Thätigkeit des Bewegens oder des Erkennens oder des Bestimmens völlig gleichzeitig. Im Geiste ist die Bewegung, die Thätigkeit, ohne allen substantivisch gefaßten Seynsgehalt und Seynskern, wahres wirkliches Seyn, und unter der sich selbst bewegenden Person verstehen wir nichts Andres als die Bewegung und Thätigkeit ohne allen substantivisch gefaßten Wesensbestand, die Bewegung und Thätigkeit also nicht in der substantivischen Fassung, wie das Wort der Sprache sie uns bietet, sondern in durchaus verbaler Fassung, wo in ihr die Person, das Ich steckt, nicht etwa als ein substantivischer Kern, sondern als bloßer Urheber seiner selbsteigenen Thätigkeit, der mit dieser Urheberschaft seiner Thätigkeit sein ganzes Wesen erschöpft" (S. 106—107).

Die Frage ist nur, ob Persönlichkeit wirklich Nichts als Thätigkeit ist, ob das Ich als Urheber der Thätigkeit in dieser völlig aufgeht, wie die Pflanze im Wachsen ohne einen Seynsrest. Hier tritt der Mangel der ganzen Anschauung am schroffsten hervor. Person, Geist ist freilich nicht dinglich, und also auch nicht substantivisch, sofern dingliche „Diesheit" damit ver-

standen wird. Das substantivische Subject bezeichnet allerdings einen Gegenstand, ein Ding, als solches aber nicht ein wahres Seyn, sondern ein bloßes Daseyn im Gegensatz zum Fürsichseyn der Persönlichkeit. Wenn nun allerdings Person nicht Ding, nicht blos substantivisches Daseyn ist, so folgt nicht, daß sie bloße Thätigkeit ist. Bloße Thätigkeit ist überhaupt nicht, so wenig wie ein Verbum an sich etwas Seyendes und zwar weder Daseyendes noch Fürsichseyendes ist. Ist der Geist nur, sofern er lebt, als lebendiger, so folgt allerdings daß sein Seyn (als Fürsichseyn) ein lebendiges, d. h. in Thätigkeiten Kraft äußerndes ist, aber nicht daß z. B. Denken sein ihm eigenthümliches und wesentliches Seyn ist. Der Geist ist denkend, aber Denken ist nicht Geist. Gerade das betonte Gesetz von Grund und Folge sollte hier richtigere Bestimmungen an die Hand gegeben haben!

Weil das Ding, die dingliche Wirklichkeit als ruhendes Seyn gefaßt wurde, so mußte der Geist als Gegensatz sein Wesen in der Bewegung und Thätigkeit finden. Aber diese Wesensbestimmungen sind eben mangelhaft. Das ruhende Seyn des Dings ist eben nothwendiges Soseyn, Bestimmtseyn, daher von eigentlicher Actualität, nämlich von Spontaneität, nicht die Rede seyn kann; der Geist aber ist lebendiges Seyn, d. h. frei sich bestimmen könnendes und deßhalb lebendiges Bewußtseyn habendes, könnendes weil wollendes Seyn, Fürsichseyn — Spontaneität. Die richtige Bestimmung dieser Wesensunterschiede würde dann die Zusammenfassung der entgegengesetzten Vollkommenheiten von Natur und Geist in den „Begriff“ Gottes als wirklich „widersprechend“ und unmöglich haben erkennen lassen. Da nämlich das reine Seyn „ein ruhendes, beharrliches Etwas“ seyn soll, und sein Gegensatz, der Geist, „die lautere Thätigkeit“ ist, so ergäbe die „Vereinigung“ beider den Begriff Gottes. Wie ist diese Vereinigung in ein offenbar einheitlich substantielles Wesen zu denken? Wäre Gott dann noch qualitativ verschieden von Natur und Geist oder blos die indifferente Einheit beider, also etwa Schelling's absolute Indifferenz?

Die Ignorirung der principiellen Bedeutung der Freiheit für die Erkenntnißtheorie hätte dann auch die „Reform“ zur gewiß unbeabsichtigten Verwandtschaft mit dem Pantheismus geführt, und das Schlußpostulat der „eingegossenen Wissenschaft“ scheint uns in strenger Consequenz zu Nichts Anderem zu führen.

Dr. Neudecker in München.

Bibliographie.

I. Neu erschienene philosophische Werke des In- und Auslands.

1. In Deutschland, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Schweiz.

G. Anders: Darstellung und Kritik der Ansicht von Joh. Scotus Erigena, daß die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seyen. Jena, Deistung, 1877 (60 Pf.).

Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit F. A. Trendelenburg. Editio altera emendata et aucta. Berlin, Weber, 1877 (12 M.).

P. Asmus: Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. 2. Band, 2. Hälfte. Halle, Pfeffer, 1877 (2 M.)

G. Auermann: Platon's Cardinaltugenden vor und nach der Abfassung des Euthyphron. Inaugural-Dissertation, Jena, 1877.

St. Aur. Augustini: De civitate Dei libri XXII. Iterum recogn. Dombart. Vol. I. II. Leipzig, Teubner, 1877 (6 M.).

F. v. Baerenbach: Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes. Historisch und kritisch dargestellt. Jena, Dufft, 1877.

Baumgart: Aristoteles, Lessing, Goethe. Ueber das ethische und ästhetische Princip der Tragödie. Leipzig, Teubner, 1877.

A. Baumgartner: Lessing's religiöser Entwickelungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens". Freiburg, Herder, 1877 (2 M.).

E. Beneke: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Neu bearbeitet &c. von J. G. Deßler. 4te Aufl. Berlin, Mittler, 1877 (4, 80).

J. Bernays: Die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls nach ihrer ursprünglichen Anordnung wieder hergestellt und in's Deutsche übertragen. Berlin, Dümmler, 1877 (4 M.).

W. Biehl: Die Erziehungslehre des Aristoteles. Gymnasial-Programm. Innsbruck, Wagner, 1877.

E. Brücke: Bruchstücke aus der Theorie der bildenden Künste. Leipzig, Brockhaus, 1877 (4 M.).

O. Busch: Arthur Schopenhauer. Beitrag zu einer Dogmatik der Religionslosen. Heidelberg, Bassermann, 1877 (3, 60).

S. A. Byk: Die Vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung. 2. Theil: Die Monisten. Leipzig, Schäfer, 1877 (5 M.).

M. Cantor: Das Gesetz im Zufall. Vortrag. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, No. 275.) Berlin, Habel, 1877 (1 M.).

P. Deussen: Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Achen, Mayer, 1877 (4 M.).

Fabian: Die mechanisch-monistische Weltanschauung. Leipzig, Scholtze, 1877 (1, 20).

Festschrift der Gymnasien und evangelisch-theologischen Seminarien Württembergs zur 4ten Säcularfeier der Universität Tübingen, überreicht von K. A. Schmid. Stuttgart, Krabbe, 1877. [Darin: K. E. Planck: Ziel u. Entwickelungsgesetz der alten Philosophie in ihrem Verhältniß zu dem der neuern]

R. Gottschall: Literarische Charakterköpfe. Thl. 4. Leipzig, Brockhaus, 1877. [Darin Charakteristiken von Hegel, D. Strauß, L. Feuerbach.]

E. v. Hartmann: Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. 2te verm. Aufl. Nebst einem Anhang enthaltend eine

Entgegnung auf Prof. O. Schmidt's Kritik der naturwiss. Grundlagen d. Philos. des Unbewußten. Berlin, Duncker, 1877 (8 M.).
Herder's Sämmtliche Werke. Herausg. von B. Suphan. Bd. I. Berlin, Weidmann, 1877 (4 M.).
Hoerchelmann: Observationes Lucretianae alterae. Leipzig, Teubner, 1877.
J. J. Hoppe: Was ist der menschliche Geist. Empirisch-psychologisch beantwortet. Würzburg, Stuber, 1877 (1, 20).
J. Huber: Die Forschung nach der Materie. München, Ackermann, 1877 (2 M.).
O. Ihm: Ueber den Begriff der Platonischen δόξα und deren Verhältniß zum Wesen der Ideen. Gotha, Conrad, 1877 (1 M.).
P. Kannengießer: Dogmatismus und Skepticismus. Eine Abhandlung über das methodologische Problem in der vorkantischen Philosophie. Elberfeld, Faßbender, 1877.
Im. Kant: Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von J. K. Gotha, Perthes, 1877 (1 M.).
F. Kerz: Die Entstehung des Sonnensystems. Nach der Laplace'schen Hypothese in verschiedenen neuen Richtungen ausgeführt. 2te Aufl. Darmstadt, Schlapp, 1877 (10 M.).
J. H. v. Kirchmann: Katechismus der Philosophie. Leipzig, Weber, 1877 (2 M.).
F. Kirchner: Katechismus der Geschichte der Philosophie. Ebd. (2 M. 50).
Kluge: Philosophische Fragmente. 2. Heft. Breslau, Aderholz, 1877 (3 M.).
W. Lewis: Die Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft. Freiburg, Wagner, 1877.
E. Löw: System der Universal-Philosophie, enthaltend Metaphysik, Theosophie, Kosmosophie und Chronosophie. Berlin, Plahn, 1877.
— — —: Ideen. Philosophische Betrachtungen in aphoristischer Form. Ebd.
E. Lübbert: Die Gründung der Akademie durch Platon. Rede. Kiel, Univers.-Buchhandlung, 1877 (1 M.).
W. Mangold: Wider Strauß. Auch ein Bekenntniß. Rede rc. Bonn, Marcus, 1877.
A. Michelis: Staudenmayer's wissenschaftliche Leistung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Freiburg, Wagner, 1877 (1 M.).
V. E. Milde: Allgemeine Erziehungslehre. Neu herausgegeben von F. Tomberger. Wien, Graeser, 1877 (3, 20).
L. Noack: Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie. 1ste Lieferung. Leipzig, Koschny, 1877 (1, 50).
Noiré: Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnißtheorie. Leipzig, Brockhaus, 1877 (5 M.)
— — —: Aphorismen zur monistischen Philosophie. Ebd. (2, 50).
T. Pesch: Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft". Eine Kritik der Kantischen Vernunftkritik. Freiburg, Herder, 1877 (1, 70).
Pflüger: Die teleologische Mechanik der lebendigen Natur. Bonn, Cohen, 1877.
K. Ch. Planck: Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckmäßigkeit. Zur Kritik aller Kantischen und nachkantischen Begriffsumkehrung. Nördlingen, Beck, 1877 (2, 50).
E. Rade: Charles Darwin und seine deutschen Anhänger im Jahre 1876. Straßburg, Schneider, 1877 (1 M.).
E. Reich: Beiträge zur Anthropologie und Psychologie, mit Anwendungen auf das Leben der Gesellschaft. Braunschweig, Vieweg, 1877 (6 M.).
Rethwisch: Das Wesen der bildenden Kunst. Berlin, C. Duncker, 1877 (1, 50).
H. Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Zweiter Band. Berlin, Herz, 1877 (7 M.).

F. Schultze: Ueber Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft. Vortrag. Jena, Dufft, 1877 (1 M.).
H. Spencer: Die Principien der Biologie. Autoris. deutsche Ausgabe von Vetter. Bd. II. Stuttgart, Schweizerbart, 1877 (12 M.).
H. v. Stein: Ueber Wahrnehmung. Berlin, C. Duncker, 1877 (1 M.)
Sundby: Blaise Pascal, hans Kamp mod Jesuiterne og hans Vorsvar for Kristendomen. Gyldendal, 1877.
J. Swecianowsky: Die musikalische Scala der Welt. Was ist Schönheit? 2te vermehrte Aufl. Berlin, Stuhr, 1877 (1 M.).
G. Teichmüller: Darwinismus und Philosophie. Dorpat, Mattiesen (Leipzig, Koehler), 1877.
Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin. 5tes Heft Inhalt: O. Vogel: Häckel u. die monistische Weltanschauung. Leipzig, Koschny, 1877.

2. In England und Nordamerika.

E. A Abbot: Bacon and Essex. A Sketch of Bacon's earlier Life. London, Seeley, 1877 (10½ Sh.).
J. Abercrombie: The Culture and Discipline of the Mind. London, Edmonston, 1877 (3½ Sh.).
An Account of the Department of Philosophy in the Massachusett's Institute of Technology. Boston, Lockwood, 1877.
T. H. Bastard: Scepticism and Social Justice. Second and enlarged Edition. London, Williams & Norgate, 1877 (1 Sh.).
J. T. Beck: Outlines of Biblical Psychology. Translated etc. Edinburgh, Clarke, 1877.
C. Braden: The Problems of Life, and its Various Solutions; or Atheism, Darwinism and Theism. Cincinnati, Chase, 1877.
A. Comte: System of Positive Polity. Vol. IV, containing the Theory of the Future Man. London, Longmans, 1877.
M. Dods: Mohammed, Buddha, and Christ. Lectures on Natural and Revealed Religion. London, Hodder, 1877 (5 Sh.).
A. Grant: Aristotle. Vol. V. London, Blackwood, 1877 (2½ Sh.)
T. H. Huxley: American Addresses; with a Lecture on the Study of Biology. London, Macmillan, 1877.
Justin Martyr: The Apologies. To which is Appended the Epistle to Diognetus. With an Introdnction and Notes by Gildersleeve. London, 1877 (9 Sh.).
F. A. Lange: History of Materialism, and Criticism of its Present Importance. Authorised Translation by E. C. Thomas. Vol. I. London, Trübner, 1877 (10½ Sh.).
J. D. Marshall: Morals and Religion in History. London, Blackwood, 1877 (6 Sh.)
Prof. Masson: Recent British Philosophy, a Review. With Criticisms, including some Comments on Mr. Mill's Answer to Sir W. Hamilton. 3. Edition, enlarged. London, Macmillan, 1877.
S. Sainsbury: Human Interests, Reflections etc. London, Tinsley, 1877 (3½ Sh.).
E. Simcox: Natural Law: an Essay in Ethics. London, Trübner, 1877.

3. In Frankreich, Belgien, Helvetien.

M. Arréat: Une éducation intellectuelle. Paris, Baillière, 1877.
M. Aulard: Essai sur les idées philosophiques et l'inspiration poétique de Giacomo Leopardi, suivi d'oevres inédites et de traduction de quelques-unes des oevres morales. Paris, 1877.
C. Beauquier: La musique et le drame. Etude d'esthétique. Paris, Sandoz, 1877.

Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, publiée etc. Fasc. 28: Regnaud: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Paris, Vieweg, 1877.
A. Cordier: Le positivisme prolongé ou doctrine de conciliation du Dr. Mougeot. Paris, Leroux, 1877.
A. Espinas: De civitate apud Platonem qua fiat una. Thèse pour le Doctorat. Paris, 1877.
J. Fabre: Histoire de la Philosophie. Antiquité et moyen age. Paris, G. Baillière, 1877 (3½ Fr.)
J. J. Gourd: La foi en Dieu: sa genèse en l'âme humaine. Paris, Sandoz, 1877.
Ch. Lambert: Le spiritualisme et la religion. Paris, Lévy, 1877.
Ch. Omer: L'Etre ou l'âme de la nature: étude en vers. Paris, Thorin, 1877.
Pascal, les pensées de — Avec une introduction et des notes par A. Molinier. Vol. I. Paris, Lemerre, 1877.
H. Spencer: Essai de morale, de science et d'esthétique. I. Essais sur le progrès, traduits de l'anglais par A. Burdeau. Paris, Baillière, 1877.

4. In Italien, Portugal, Spanien.

F. Acri: Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza. Firenze, 1877.
F. Alemagna: I rapporti della vita e il diritto. Roma, 1877.
E. Benamozegh: Teologia dogmatica e apologetica. Livorno, 1877.
F. S. Bisogni: Omaggio alla Memoria del Barone P. Galuppi. Napoli, 1877.
T. Campanella, scena di Fr. S. Arabia. Napoli, 1877.
P. Ellero: La questione sociale. Bologna, 1877.
Fr. La Francesca: La pena di morte. Napoli, 1877.
A. Galasso: Del criterio della verità nella scienza e della storia secondo G. B. Vico. Milano, Hoepli, 1877.
V. di Giovanni: La religione dell' avvenire. Lettere critiche a C. Cantù e ad A. Conti. Firenze, 1877.
— — —: Hartmann e Miceli. Palermo, Virzi, 1877.
Intorno i fenomeni spiritici. Lettera all' onorando signor Ter. Mamiani. Pesaro, 1877.
A. S. Levi: To be or not to be, ossia Essere o non Essere. Firenze, 1877.
D. Macluso: Sulla costituzione della Materia. Catania, Galatola, 1877.
A. Mandolesi: Lezioni di filosofia. Vol. I. Milano, 1877.
A. Pacia: Confucio, sua vita, sua dottrina, e dell' influenza di questa sulla Cina e sull' Asia. Napoli, 1877.
Prof. Ragnisco: Il Mondo come volere e come rappresentazione, di Schopenhauer. Studj etc. Palermo, 1877.
P. Riccardi: Instinto; studi di psicologia comparata. Modena, Toschi, 1877.
— — —: Saggio di studi e di osservazioni intorno all' attenzione nell' uomo e negli animali. 3 vol. Ibid.
Tommasi: Sul moderno Evoluzionismo. Firenze, 1877.
G. Trezza: Epicuro e l'Epicureismo. Firenze, 1877.
T. Vignoli: Della legge fondamentale dell' intelligenza nel regno animale. Saggio di psicologia comparata. Milano, Dumolard, 1877.

II. Philosophische Abhandlungen, Kritiken &c. in Zeitschriften.

1. In philosophischen Zeitschriften.

Mind: A quarterly Review of Psychology and Philosophy. No. 7, July, 1877. Contents: 1. Biographical Sketch of an In-

fant, by Ch. Darwin. 2. Education as a Science, by A. Bain. 3. Knowledge and Belief, by D. G. Thompson. 4. On some Principles of Logic, by C. Read. 5. English Thought in the 18th Century, by the Editor. 6. Philosophy in France, by Th. Ribot. 7. Critical Notices: Allen's Physiological Aesthetic, by J. Sully; Shute's Discourse on Truth, by the Editor; Frohschammer's Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, by D. W. Simon. 8. Notes: Some questionable Propositions in Ferrier's „Institutes", by A. Main. On Mr. Venn's Explanation of a Gambling Paradox, by Lord Rayleigh. Mr. Barrat on the Suppression of Egoism, by H. Sidgwick. „Cogito ergo sum", by G. Davies. Elements involved by Emotions, by J. M'Cosh. 9. Correspondence. 10. New Books. 11. News.

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft, herausg. von Prof. Lazarus u. Steinthal. Bd. IX, Heft 3. Inhalt: J. Krabolfer: Das italienische Sprichwort und seine Beziehungen zum deutschen. H. Steinthal: Ueber Mythenschichtung mit Rücksicht auf Goldziher: „Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung." H. Steinthal: Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Pott. — Beurtheilungen: Bagehot: Ueber den Ursprung der Nationen (Paulsen). Glogau: Steinthal's psychologische Formeln, und Andresen: Ueber deutsche Volksetymologie (Bruchmann).

Heft 4. Inhalt. Die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik im Lichte der neueren Psychologie. Von Dr. G. Glogau. — Beurtheilungen: F. Müller: Grundriß der Sprachwissenschaft, I. Bd. I. Abthlg. Von G. v. d. Gabelentz. A. Riehl: Der philosophische Kriticismus, I. Bd. Von Michaelis. H. Cohen: Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften ꝛc. Von Demselben. H. Siebeck: Das Wesen der ästhetischen Anschauung. Von Bruchmann.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dir. par T. Ribot, II année, No 7. Sommaire: E. Boutroux: M. Zeller et sa théorie de l'histoire de la Philosophie (1er art.). Th. Ribot: Philosophes contemporains: M. Taine et sa psychologie. Guyau: La Contingence dans la nature et la liberté dans l'homme selon Epicure. — Observations et documents: La Conscience du moi, par le Dr. T. Galicier. — Analyses et comptes-rendus: Lessewitch: Opuit kritiches kago etc. (Critique des fondements de la philosophie positive). L. Jacoby: Die Idee der Entwickelung. T. Mamiani: Compendio e sintesi della propria filosofia. Mario: Teste e figure. Carbonet: Essai de philosophie classique. E. Fournié: La bête et l'homme. Entleutner: Naturwissenschaft etc. — Revue des périodiques.

No. 8, Aout. Sommaire: E. Naville: Les principes directeurs des hypothèses. E. Boutroux: M. Zeller et l'histoire de la philosophie (fin) J. Delboeuf: Pourquoi les sensations visuelles sont-elles étendues? — Notes et documents: L'espace d'après Clarke et Kant, par M. Boirac. — Analyses et comptes-rendus: Zöllner: Principien einer electrodynamischen Theorie der Materie. Hartmann: Erreurs et vérités dans la Darwinisme. G. H. Lewes: The Physical Basis of Mind. H. Joly: L'homme et l'animal, psychologie comparée. Wundt: Sur l'expression des émotions. Siciliani: La critica della filosofia zoologica del XIX secolo. — Revue des périodiques.

No. 9, Septembre. Sommaire: Ch. Bérard: L'Esthétique du Laid. — E. Naville: Les principes directeurs des hypothèses (fin). — E. Liard: La Logique algébrique de Boole. Analyses et comptes-rendus: F. Bouillier: Du plaisir et de la douleur. Espinas: Les sociétés animales: études de psychologie comparée. J. Sully: Pessimism, a history and a criticism. — Revue des périodiques étrangers.

La philosophie positive. Mars — Juin, 1877. Mme Comte,

par E. Littré. La Logique formelle, par E. Littré (rapprochement entre M. Stanley, Jevons et Raymond Lull).

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista etc. Vol. XV, disp. 3, Giugno, 1877. Sommario: La storia delle idee morali in Malebranche (V.). Della psichologia di Kant (T. Mamiani). Intorno al problema delle idee (F. Bonatelli). Appunti sul Darwinismo (N. N.). La psichologia e la scienza del lingnaggio (A. Martinazzoli). La questione dell' anima nel Pomponazzi (L. Ferri). Una risposta (T.). — Bibliografia: H. Spencer: Principes de Biologie. — Harms: Die Philosophie seit Kant. — Trezza: Epicuro e l'Epicureismo. Firenze 1877. — Levi: To be or not to be etc. — G. Rossi: Del metodo Galileiano. — A. Malgarini: Nuovo Esame della questione sociale. — Conta: Théorie du Fatalisme. — A. Galassi: Del criterio della verità etc. — Ellers: La questione sociale. — Periodici di Filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Vol. XVI, Disp. 1. Sommario: Del sentimento (G. Jandelli). — Della psicologia di Kant, II (Ter. Mamiani). — Filosofia della religione (A. Taglioferri). — Positivismo, scienza e metafisica (T. Mamiani). — Della percezione (A. Macchia). — Brevi note alla lettera che precede (T. Mamiani). — Bibliografia: 1. (Antonio Galasso), 2. (Leopoldo Cecchi), 3. (A. Espinas). Periodici di Filosofia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Philosophische Monatshefte. Redigirt u. herausg. von Dr. C. Schaarschmidt, Professor der Philos. in Bonn. (Leipzig, Koschny, 1877.) Bd. XIII, Heft 7 u. 8. Inhaltsverzeichniß: Ueber den Begriff des Schönen. Von Prof. Dr. A. Lasson. — Logische Studien von F. A. Lange, rec. von G. Knauer. — Martin Knutzen und seine Zeit von B. Erdmann, angez. v. d. Red. — Vier Schriften von J. H. Witte, angez. von Dr. O. Schneider. — Hauptfragen der Ethik von R. Landmann, angez. von Prof. Lasson. — Philosophie im Umriß (2ter Theil) von A. Steudel, bespr. von Dems. — Kant's Kritik der reinen Vernunft herausgegeben von K. Kehrbach, angez. von Dr. H. Vaihinger. — La critique de Kant et la metaphysique de Leibniz par D. Nolen, angez. v. d. Red. — Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwickelungstheorie von G. v. Gizycki, bespr. v. d. Red. — Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichtsphilosophie von G. Mehring, bespr. v. Dr. F. Jodl. — Pädagogische Klassiker, Bd. I—III, angez. von Prof. Lasson u. d. Red. — Entgegnung von Dr. F. v. Wangenheim. Duplik von Pfarrer G. Knauer. — Bibliographie von Dr. F. Ascherson. Recensionen-Verzeichniß. Aus Zeitschriften. Personalien.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausg. von R. Avenarius, 1. Jahrg., Heft 3. K. Laßwitz: Ein Beitrag zum kosmologischen Problem und zur Feststellung des Unendlichkeitsbegriffs. — W. Wundt: Einige Bemerkungen zu der Abhandlung von Laßwitz. — A. Riehl: Causalität und Identität. — W. Windelband: Zum Gedächtniß Spinoza's. — Recensionen: v. Gizycki: Die Philosophie Shaftesbury's (von A. Riehl). — Steinthal: Der Ursprung der Sprache (von L. Tobler). — W. Schlötel: Eine Berichtigung. — Selbstanzeigen.

Heft 4: R. Avenarius: Ueber die Stellung d. Psychol. zur Philosophie. F. Paulsen: Ueb. den Begriff d. Substantialität. S. Günther: Der philosophische u. d. mathemat. Begriff des Unendlichen. C. Göring: Ueb. den Begriff d. Erfahrung (II). A. Schäffle: Ueb. d. Entstehung der Gesellschaft nach d. Anschauungen einer sociologischen Zuchtwahltheorie. Avenarius: In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie. — Recensionen. Selbstanzeigen 2c.

Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des principales publications scientifiques sous la direction de MM. Dandiran et Astié, Lausanne, 1877, No. 3. Contenu: D. F. Strauss,

de Julian Schmidt, tradnit par J. B. — Eclaircissements sur la philosophie de la liberté, par Ch. Secretan. — Uchronie. — L'utopie de l'histoire, de Renonvier. — Une explication, par J. F. Astié.

Revue scientifique, Fevrier — Juin, 1877 E. Naville: Théorie de la vision. C. Vogt: L'origine de l'homme. Bachofen: La famille et le mariage dans les sociétés primitives. Du Bois Reymond: Darwin contre Galiani. E B. Taylor: La civilisation primitive. Vol. I. De Quatrefages: Les migrations et l'acclimatisation en Polynésie. Helmholtz: Les axiomes de la géométrie. Boussinesq: La liberté et le déterminisme physique.

Académie des sciences morales et politiques. Compte-rendu par M. Vergé (Février — Juin 1877). Essai sur la nature de l'âme, 2e partie (M. Magy). Notice sur S. Toland, par M. Nourrisson Descartes et la princesse Elisabeth, par M. Foucher de Careil. Histoire critique des doctrines de l'Education en France depuis de XVI siècle jusqu'à nos jours, par M. Gréard.

La Critique philosophique, Numeros 5—22, 1877. L'évolution du Droit, selon M. Sumner Maine (Penchinat). Les labyrinthes de la métaphysique: L'infini et le continu; la méthode dite des limites etc. (Renouvier). Kant et la philosophie du XIX siècle (Pillon). Le rêve idéocratique de M. Renan, et l'utopie de la Vierge Mère (Pillon). La critique de l'infini (Pillon). Examen des principes psychologiques de H. Spencer. Notes sur l'infini des quantités (Renouvier). Une formule positiviste du droit (Pillon) Le cours de philosophie positive est-il encore au courant de la science? (Renouvier).

2. In andern Zeitschriften.

Adler: Zwei Vorträge z. Förderung d. Humanität. Lit. C. Bl 31.
Amyntor: Randglossen zum Buche des Lebens. Hamb. Reform, 28. Grenzboten, 9.
Anhuth: Das wahnsinnige Bewußtseyn und die unbewußte Vorstellung. N. Preuß. Ztg. 22.
Ballauf: Die Elemente der Psychologie. Theol. Lit. Bl. XII, 5. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 9.
Bahnsen: Mosaiken u. Silhouetten. N. freie Presse, 4517.
Bender: Schleiermacher's Theologie rc. Theol. Lit. Bl. 13.
Blümner: Lessing's Laokoon. Westerm. Monatsh. 245.
Büchner: Aus d. Geistesleben d. Thiere. Hamb. Corresp. 287. Ueb. Land u. Meer, 20. Oestr. Post, 14.
Camerer: Die Lehre Spinoza's. Gött. G. Anz. 22. Grenzb. 15. Allg. Ztg 60.
Classen: Physiologie des Gesichtssinns rc. Lit. C. Bl. 30.
Dieterich: Kant u. Newton. Schwäb. Merkur, 60.
Döring: Die Kunstlehre des Aristoteles. Europa, 11.
Du Bois Reymond: Darwin versus Galiani. Lit. Rundschau III, 3.
Fechner: Vorschule der Aesthetik. Westm. Rev. CII. Europa, 11.
Flügel: Die Probleme d. Philos. u. ihre Lösung. Theol. Lit Bl. XII, 5. Mag. f. d. Lit. d. Ausl 10.
v. Gizycki: Die Philos. Shaftesbury's. Viertjahrschr. f. wiss. Phil. I, 3. Westermann's Monatsh. 245.
v. Gizycki: Philosoph. Consequenzen. Lit. C. Bl. 31.
Glogau: Steinthal's psycholog. Formeln. Jen. L. Ztg. 17. Bl. f. lit. Unt. 9. Ztschr. f. Völkerpsych. IX, 3.
Goering: Raum und Stoff. Lit. C. Bl. 27.
Grün: Die Philosophie in d. Gegenwart. Lit. C. Bl. 30. A. Allg. Zt. 68.
L. Gumplowicz: Philosophisches Staatsrecht. Jen. Lit. Ztg. 20.

Harms: Die Philos. seit Kant. N. evang. Kirch. Ztg. 53. Bl. f. lit. Unt. 9. Il diritto, 353.
v Hartmann: Gesammelte Studien u. Aufsätze. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 9.
Hartmann: Darwinismus u. Thierproduction. Hamb. Corresp. 287.
Hasenclever: Philosophische Skizzen. Preuß. Jahrb. 39, 3.
Hausrath: D. Strauß u. d. Theologie seiner Zeit. A. Allg. Ztg. 78.
Hellenbach: Philos. d. gesunden Menschenverstandes. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 6. Bl. f. lit. Unt. 9. Lit. C. Bl. 30.
Henle: Anthropologische Vorträge. Lit. C. Bl. 27. Natur, III, 7. Frankf. Ztg. 3. 5.
Heracliti Ephesii reliquiae, rec. Bywater. Jen. L. Ztg. 25.
Hermann: Der Gegensatz des Classischen u. Romantischen ꝛc. Deutscher Merkur, 11.
Herzog: Kosmologisches ꝛc. Westm. Rev. CII.
Hoppe: Die Zurechnungsfähigkeit. Theol. Lit. Bl. XII, 5.
Horwicz: Wesen u. Aufgabe d. Philos. Westm. Rev. CII.
Huber: Der Pessimismus. Neueste Nachr. 219. Mag. f d. Lit. d. Ausl. 6. Lit. C. Bl. 31.
Huxley: Reden u. Aufsätze. Köln. Ztg. 67, II.
Institutiones philosophicae trad. Palmieri. Lit. Rundschau, 8.
Kant: Kritik d. reinen Vernunft. Hrsg. v. K. Kehrmann. Lit. C. Bl. 24. Jen. Lit. Ztg. 20.
Kapp: Briefwechsel zwischen Feuerbach u. C. Kapp. Magdeb. Ztg. 45. Europa, 8.
Kern: Untersuchung d. Quellen f. d. Philos. d. Xenokrates. Lit. C. Bl. 25.
Kirchner: Leibnitz' Psychologie. Bl. f. lit. Unt. 9.
Klein: Kosmologische Briefe ꝛc. Schles. Presse, 97.
Knauer: Geschichte der Philosophie. Lit. C. Bl. 27.
Krause: Die Gesetze des menschlichen Herzens ꝛc. Westm. Rev. CII. Ztschr. f. d. östr. Gymnasien, 27, 12. Nationalztg. 129.
Kuhl: Die Anfänge des Menschengeschlechts. Natur, III, 7. Theol. Lit. Bl. XII, 4. Gäa, III, 3.
Kym: Metaphys. Untersuchungen. Ztschr. f. d. luth. Theol. 38, 2.
W. L.: Die confessionslose Religion. Lit. C. Bl. 28.
Landau: System d. gesammten Ethik. Bd. I. Ztschr. f. wiss. Theol. XX, 1. Schles. Presse, 93. N. Ev. Kir. Ztg. 34.
Lange: Geschichte des Materialismus. Westerm. Monatsh. 245.
Lasson: De causis finalibus. Lit. C. Bl. 31.
Luys: Gehirn u. Seele. Memorabil. XXII, 4.
Maier: Versuch einer monistischen Begründung der Sittlichkeitsidee. Lit. C. Bl. 28.
Mainländer: Die Philosophie d. Erlösung. Theol. Lit. Ztg. II, 11. Jen. Lit. Ztg. 19. Lit. C. Bl. 33.
Mangold: Wider Strauß. Jen. L. Ztg. 25.
Marr: Relig. Streifzüge eines philos. Touristen. N. fr. Presse, 4509.
Marx: Gemüth u. Welt. Hamb. Reform, 25. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 11.
Medem: Exacte Psychologie. Jen. Lit. Ztg. 17.
Michelsen: Briefe v. Schiller üb. ästhet. Erziehg. Lit. Verkehr, VIII, 1. Romanztg. 22.
Milde: Allg. Erziehungslehre. Jen. Lit. Ztg. 8. Volksschule, 5.
Mohr: Ueb. d. Stellung Heraklit's v. Ephesus. Lit. C. Bl. 30.
E. du Mont: Der Fortschritt im Lichte d. Lehren Schopenhauer's u. Darwin's. Jen. Lit. Ztg. 19.
F. W. Müller: Grundzüge d. Psychologie. Jen. Lit. Ztg. 17.
Nohl: Unsre geistige Bildung. Ueb. Land u. Meer, 20. Allg. Modenztg. 10. N. fr. Presse, 4517.

Oncken: Ad. Smith u. Im. Kant. Köln. Ztg. 57, II.
Perty: Ueb. d. Seelenleben d. Thiere. Volksschule, 1.
E. Pfleiderer: Die Darwin'sche Geistesbewegung I. Abhandlg. Protest. Kirch. Ztg. 28.
Platz: Schleiermacher's pädag. Schriften. Päd. Blatt f. Lehrerbildg. V, 6.
Poel: Joh. G. Hamann &c. Westerm. Monatsh. 245. Ztschr. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 2.
Pötter: Der persönl. Gott u. d. Welt. Ebd. Gesch. d. Philos. Philol. Anz. 4.
Rabus: Philosophie u. Theologie. Allg. ev. luther. Kirchenztg. 11.
Reichardt: Logik, Stylistik u. Rhetorik. Anz. f. d. neuste pädag. Lit. VI, 3.
Reymond: Das neue Laienbrevier des Häckelismus. Grenzb. 8. Südd. Presse, 5. Presse, 358. Bund, 20. Neue Börsenztg. 5. D. neue Bl. 24. N. ev. Kirch. Ztg. 7.
Ribot: Die Erblichkeit. Dtsch. Ztschr. f. prakt. Med. 48. Lit. C. Bl. 31. Jen. L. Ztg. 29.
Rothschild: Spinoza. Europa, 10.
Schaarschmidt: Philos. Monatshefte. Europa, 11. A. Allg. Ztg. 74.
Schellwien: Das Gesetz der Causalität. Lit. C. Bl. 33.
Schmid: Die Darwin'schen Theorieen &c. Jen. L. Ztg. 15. N. ev. Kirch. Ztg. 4. Schwäb. Merkur, 72.
Schmidt: Die naturwissenschaftl. Grundlagen d. Philos. d. Unbewußten. Naturforscher, 8. Lit. C. Bl. 30.
Schneid: Aristoteles u. d. Scholastik. Lit. C. Bl. 28.
Schultze: Kant u. Darwin. Westerm. Monatsh. 245.
Schulze: H. Spencer's Erziehungsmethode. Bl. f. lit. Unt. 10.
L. A. Senecae libros de beneficiis et de clementia ed. rec. Gertz. Lit. C. Bl. 24.
Silhouetten aus der Religionswissenschaft der Gegenwart. Abhandlung. Prot. Kirchenztg. 22.
H. Spencer: Die Principien der Biologie. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 16.
Spiller: Die Urkraft des Weltalls. Westl. Post, 6.
Stadler: Die Grundsätze d. reinen Erkenntnißlehre in Kant's Philos. Westerm. Monatsh. 245.
Ulrici: Abhandlungen z. Kunstgesch. als angewandter Aesthetik. Allg. Schulztg. 22. Lit. Rundschau, 9. Lit. C. Bl. 29. Europa, 11. Sonntagsblatt d. Bund, 46.
Vaihinger: Hartmann, Dühring, Lange. Gött. Gel. Anz. 19. Jen. L. Ztg. 22. Lit. C. Bl. 27.
— — —: Moderne Modificationsversuche d. Kantischen Weltanschauung. Ausland, 17.
Volkelt: Der Symbolbegriff &c. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 16. Lit. C. Bl. 28.
Voller: Die Entwickelg. d. naturwiss. Erkenntniß. D. neue Blatt, 21.
Waitz: Anthropologie d. Naturvölker. Natur, III, 7.
Weddigen: Lessing's Theorie d. Tragödie. Jen. Lit. Ztg. 19.
Weis: Idealrealismus u. Materialismus. Schles. Presse, 93 A. Allg. Ztg. 50.
Weismann: Studien zur Descendenztheorie. Jen. Lit. Ztg. 26.
Wießner: Vom Punkt zum Geist. Lit. C. Bl. 33
Wigand: Der Darwinismus &c. Lit. Rundschau, 7. N. Ev. Kirch. Ztg. 6.
Witte: Zur Erkenntnißtheorie u. Ethik. Lit. C. Bl. 28.
Zeller: Ueb. teleologische u. mechanische Naturerklärg. Schwäb. Merkur, 60.
Ziegler: Lehrbuch d. Logik. Anz. f. d. neuste pädag. Lit. VI, 2.
Ziller: Vorlesungen üb. allgem. Pädagogik. Lit. C. Bl. 9.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

Oncken: Ad. Smith u. Im. Kant. Köln. Ztg. 57, II.
Perty: Ueb. d. Seelenleben d. Thiere. Volksschule, 1.
E. Pfleiderer: Die Darwin'sche Geistesbewegung I. Abhandlg. Protest. Kirch. Ztg. 28.
Platz: Schleiermacher's pädag. Schriften. Päd. Blatt f. Lehrerbildg. V, 6.
Poel: Joh. G. Hamann rc. Westerm. Monatsh. 245. Ztschr. f. d. ges. Luth. Theol. 38, 2.
Pötter: Der persönl. Gott u. d. Welt. Ebd. Gesch. d. Philos. Philol. Anz. 4.
Rabus: Philosophie u. Theologie. Allg. ev. luther. Kirchenztg. 11.
Reichardt: Logik, Stylistik u. Rhetorik. Anz. f. d. neuste pädag. Lit. VI, 3.
Reymond: Das neue Laienbrevier des Häckelismus. Grenzb. 8. Südd. Presse, 5. Presse, 358. Bund, 20. Neue Börsenztg. 5. D. neue Bl. 24. N. ev. Kirch. Ztg. 7.
Ribot: Die Erblichkeit. Dtsch. Ztschr. f. prakt. Med. 48. Lit. C. Bl. 31. Jen. L. Ztg. 29.
Rothschild: Spinoza. Europa, 10.
Schaarschmidt: Philos. Monatshefte. Europa, 11. A. Allg. Ztg. 74.
Schellwien: Das Gesetz der Causalität. Lit. C. Bl. 33.
Schmid: Die Darwin'schen Theorieen rc. Jen. L. Ztg. 15. N. ev. Kirch. Ztg. 4. Schwäb. Merkur, 72.
Schmidt: Die naturwissenschaftl. Grundlagen d. Philos. d. Unbewußten. Naturforscher, 8. Lit. C. Bl. 30.
Schneid: Aristoteles u. d. Scholastik. Lit. C. Bl. 28.
Schultze: Kant u. Darwin. Westerm. Monatsh. 245.
Schulze: H. Spencer's Erziehungsmethode. Bl. f. lit. Unt. 10.
L. A. Senecae libros de beneficiis et de clementia ed. rec. Gertz. Lit. C. Bl. 24.
Silhouetten aus der Religionswissenschaft der Gegenwart. Abhandlung. Prot. Kirchenztg. 22.
H. Spencer: Die Principien der Biologie. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 16.
Spiller: Die Urkraft des Weltalls. Westl. Post, 6.
Stadler: Die Grundsätze d. reinen Erkenntnißlehre in Kant's Philos. Westerm. Monatsh. 245.
Ulrici: Abhandlungen z. Kunstgesch. als angewandter Aesthetik. Allg. Schulztg. 22. Lit. Rundschau, 9. Lit. C. Bl. 29. Europa, 11. Sonntagsblatt d. Bund, 46.
Vaihinger: Hartmann, Dühring, Lange. Gött. Gel. Anz. 19. Jen. L. Ztg. 22. Lit. C. Bl. 27.
— — —: Moderne Modificationsversuche d. Kantischen Weltanschauung. Ausland, 17.
Volkelt: Der Symbolbegriff rc. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 16. Lit. C. Bl. 28.
Voller: Die Entwickelg. d. naturwiss. Erkenntniß. D. neue Blatt, 21.
Waitz: Anthropologie d. Naturvölker. Natur, III, 7.
Weddigen: Lessing's Theorie d. Tragödie. Jen. Lit. Ztg. 19.
Weis: Idealrealismus u. Materialismus. Schles. Presse, 93. A. Allg. Ztg. 50.
Weismann: Studien zur Descendenztheorie. Jen. Lit. Ztg. 26.
Wießner: Vom Punkt zum Geist. Lit. C. Bl. 33.
Wigand: Der Darwinismus rc. Lit. Rundschau, 7. N. Ev. Kirch. Ztg. 6.
Witte: Zur Erkenntnißtheorie u. Ethik. Lit. C. Bl. 28.
Zeller: Ueb. teleologische u. mechanische Naturerklärg. Schwäb. Merkur, 60.
Ziegler: Lehrbuch d. Logik. Anz. f. d. neuste pädag. Lit. VI, 2.
Ziller: Vorlesungen üb. allgem. Pädagogik. Lit. C. Bl. 9.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)

